

پیام نرجس البلاخہ

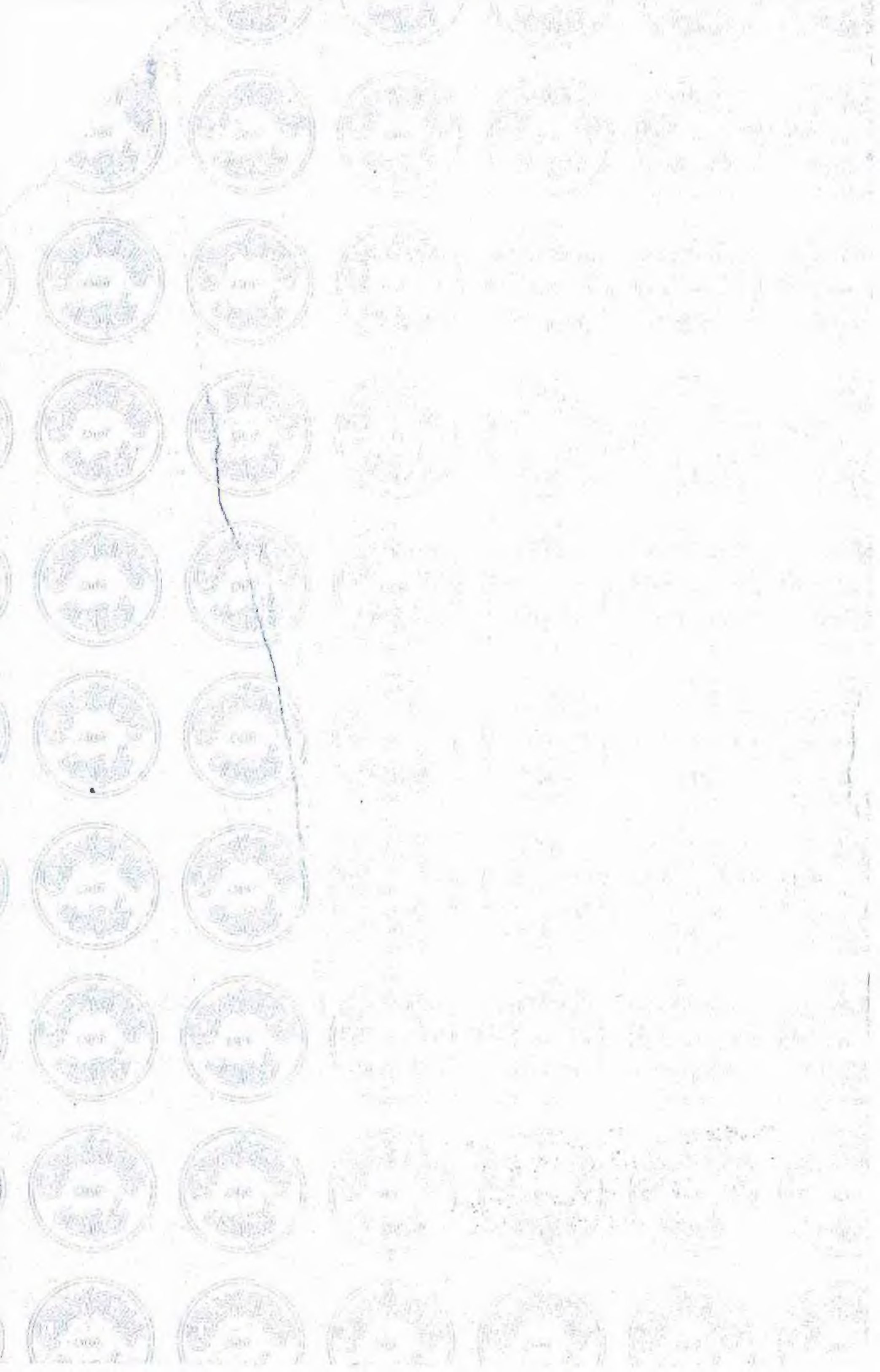


دفترت آیۃ اللہ شہید مرتضیٰ مطہریؒ

دار الفکر الاسلامیہ پاکستان

ج ۲ - ۵/۲ - ناظم آباد - نمبر ۲ - کراچی





محفوظات الیٹمیٹی
کراچی

Tel: 4124286-4917823 Fax: 4312882
E-mail: anisco@cyber.net.pk

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب----- پیامِ نبج البلاغہ
تالیف----- حضرت آیت اللہ شہید مرتضیٰ مطهری
ترجمہ----- حجۃ الاسلام والمسلمین مولانا علی توحیدی بلتستانی
تصحیح و ترتیب----- سید سعید حیدر زیدی
ناشر----- دار الثقافۃ الاسلامیۃ پاکستان
طبعت دوم----- رجب المرجب ۱۴۲۰ھ

ترتیب

- — عرض ناشر ————— ۵
 - — حصہ اول : ایک مجیر العقول کتاب ————— ۷
 - — حصہ دوم : الہیات اور ماوراء الطبیعیات ————— ۳۵
 - — حصہ سوم : سلوک و عبادات ————— ۷۷
 - — حصہ چہارم : حکومت اور عدالت ————— ۹۹
 - — حصہ پنجم : اہل بیتؑ اور خلافت ————— ۱۳۵
 - — حصہ ششم : وعظ و حکمت ————— ۱۸۵
 - — حصہ ہفتم : دنیا اور دنیا پرستی ————— ۲۴۹
-

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرضِ ناشر

”منہج السلمانہ“ جیسا کہ محتاجِ تعارف نہیں، امیر المومنین حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے خطبات، فرمودات اور مکتوبات کا مجموعہ ہے جنہیں علامہ بزرگوار سید رضیؒ نے چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں مرتب کیا اور ایک ضخیم کتاب کی صورت دی۔

”منہج السلمانہ“ آئینہ قرآن ہے کیونکہ اس کی تعلیمات قرآن ہی سے مقتبس ہیں۔

”منہج السلمانہ“ اخوة القرآن (برادر قرآن) ہے۔ کیونکہ امیر المومنینؑ کی گویا زبان یا قلم سے صادر ہونے والے کلمات سے مزین ہے۔ اس وجود مقدس کے افکار، خیالات، تعلیمات اور ہدایات کا مجموعہ ہے جو تربیت شدہ وحی ہے۔ آپؑ اپنی ہی ایک حدیث میں خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں کہ :

”میرے دامن وجود سے علم و معرفت کا سیل رواں جاری ہے۔“

(طارف فکر و خیال) میرے افکار کی بلندی تک پر بھی نہیں
مار سکتا۔“

”منہج السبلاغہ“ ایک جامع اعتقادی، اخلاقی، تاریخی، علمی، سیاسی،
اجتماعی اور اقتصادی کتاب ہے۔ جو ان تمام مذکورہ موضوعات پر تعلیمات و ہدایات
فراہم کرتی ہے۔

لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ اکثر افراد ملت اس گوہر آبدار سے
ناواقف ہیں۔ اس کے مضامین و مفاہیم ان کی نظروں سے پنہاں ہیں۔ اکثر اہل ایمان
کی اس سے شناسائی محض اس کا نام جلنے کی حد تک ہے۔ اس کی تعلیمات و ہدایات
اور اس کے مشمولات سے نااہل ہیں۔ ظاہر ہے جب تعلیمات کی رسائی ذہنوں تک نہیں
تو عمل میں ان کا نظر آنا تو بہت بعید ہے۔

لہذا ملت کے علماء و دانشوروں اور مخیر حضرات کی ذمہ داری ہے کہ
علوم و معارف کے اس گنجینہ بے بہا کی ترویج، تبلیغ اور تدریس کے لیے اقدامات برے کار لیں۔
سرزمین ایران کے عظیم اسلامی مفکر آیت اللہ استاد شہید مرتضیٰ مطہریؒ افکار
کی گہرائی و گیرائی، فلسفی و منطقی استدلال اور تجزیہ و تحلیل میں اپنا ثانی نہیں رکھتے۔
کتاب ہذا مختلف موضوعات پر منہج السبلاغہ کی تعلیمات پر مبنی آپ کے
لیکچرز کا مجموعہ ہے۔ انھیں اگر استاد مطہریؒ کی جانب سے منہج السبلاغہ کی موضوعی تشریح
کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ یہ لیکچرز آپ نے سب سے پہلے حسینہ ارشاد تہران میں دیے۔
اس کے بعد انھیں رسالہ مکتب اسلام کے لیے تحریر فرمایا۔ جنھیں اس مجلہ نے قسط وار شائع
کیا۔ بعد میں انھیں کتابی صورت میں طبع کیا گیا جس کا اردو ترجمہ نذر قارئین ہے۔ امید
ہے قارئین گرامی کتاب سے متعلق اپنی آراء و تجاویز سے مطلع فرمائیں گے۔ والسلام
”ادارہ“

حصہ اول

ایک مجیر العقول کتاب

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| ○ اس دور کے آئینے میں | ○ یہ عمدہ کتاب |
| ○ شاہکار نمونے | ○ سید رضیؒ اور نہج البلاغہ |
| ○ علیؑ مختلف میدانوں میں | ○ دو امتیازی خصوصیات |
| ○ نہج البلاغہ کے موضوعات | ○ زیبائی |
| ○ نہج البلاغہ کے موضوعات پر | ○ تاثیر و نفوذ |
| ○ ایک مجموعی نظر | ○ اعترافات |

ایک مجیر العقول کتاب

یہ عمدہ کتاب

یہ عمدہ اور نفیس کتاب نہج البلاغہ (جو اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے زمانہ اس کو فرسودہ بنانے سے عاجز ہے اور وقت کی رفتار اور جدید تر و روشن ترین نظریات و افکار کے ظہور نے ہمیشہ اس کی قدر و قیمت بڑھائی ہے) مولائے متقیان علیؑ کے خطبوں، دعاؤں، وصیتوں، خطوط اور مختصر جملوں کا ایک انتخاب ہے جسے سید جلیل "رضی رضوان اللہ علیہ نے آج سے ہزار سال قبل جمع کیا ہے۔

جس چیز سے انکار ممکن نہیں وہ یہ ہے کہ علیؑ نے عظیم سخنور ہونے کے ناتے بہت سے خطبے ارشاد فرمائے ہیں اور اسی طرح مختلف مناسب موقعوں پر متعدد مختصر اور حکیمانہ اقوال آپ سے سنے گئے ہیں نیز بہت سے خطوط خصوصاً اپنے زمانہ خلافت میں تحریر فرمائے ہیں۔ اور مسلمانوں نے ان کی حفاظت اور ان کو نقل کرنے میں خاص دلچسپی اور توجہ کا ثبوت دیا ہے۔

مسعودی، سید رضی سے قریباً سو سال (تیسری صدی کے اواخر اور

چوتھی صدی کے اوائل) پہلے کے آدمی ہیں۔ مروج الذہب کی دوسری جلد میں ”ف
 ذکر لمع من کلامہ واخبارہ وزہدہ“ کے عنوان سے لکھتے ہیں:

”لوگوں نے علیؑ کے جو مختلف خطبے حفظ کیے ہیں وہ چار سو

اسی سے زیادہ ہیں۔ علی علیہ السلام کے یہ خطبے فی البدیہہ اور

غیر تحریری ہوتے تھے۔ لوگ ان خطبوں کے الفاظ کو یاد کر

لیتے تھے اور عملی زندگی میں ان سے استفادہ کرتے تھے۔“

مسعودی جیسے عالم باخبر اور محقق کی گواہی سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؑ کے

خطبوں کی تعداد کس قدر زیادہ تھی۔ نہج البلاغہ میں صرف ۲۳۹ حصے خطبے کے نام سے

نقل ہوئے ہیں جبکہ مسعودی خطبوں کی تعداد چار سو اسی یا اس سے کچھ زیادہ بتاتا

ہے۔ اس کے علاوہ یہیں سے مولائے فرمودات کی حفاظت اور ان کو یاد کرنے میں

لوگوں کی دلچسپی اور اہتمام کا پتہ چلتا ہے۔

سید رضیؒ اور نہج البلاغہ

سید رضی بذات خود علیؑ کے فرمودات کے شفیقہ تھے۔ وہ ایک ادیب، شاعر

اور سخنور شخص تھے۔ ان کے معاصر ثعالبی نے ان کے بارے میں کہا ہے:

”وہ اس دور کے نفیس ترین اور شریف ترین عراقی سید ہیں اور

حب و نسب کی عظمت کے علاوہ وہ روشن ادبی ذوق اور

فضل و کمال سے بھی آراستہ ہیں۔ وہ آل ابی طالب کے تمام

شعرا میں سب سے برتر ہیں۔ اگرچہ آل ابی طالب میں بہت

اے معلوم نہیں کہ لفظ حفظ سے مسعودی کی مراد کتابوں میں محفوظ ہونا ہے یا زبانی یاد کرنا یا دونوں۔

سے قابل قدر شعرا گزرے ہیں، بلکہ اگر میں یہ کہوں کہ پورے قریش میں ان کے پایہ کا شاعر نہیں گزرا تو غلط نہیں ہے۔ اے سید رضیؒ نے اسی شیفتگی اور محبت کی خاطر (جو ان کو ادب سے عموماً اور فراموشات حضرت علیؑ سے خصوصاً رہی ہے) مولانا کے فراہین کو زیادہ تر فصاحت و بلاغت اور ادب کے نقطہ نظر سے دیکھا ہے اور اسی لیے ان کے انتخاب میں اس خصوصیت کو مد نظر رکھا ہے۔ یعنی جو حقے فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے خاص اہمیت کے حامل ہیں ان پر زیادہ توجہ دی ہے۔ اور اسی بنا پر آپ نے اپنے اس انتخاب کے مجموعے کا نام ”منہج البلاغہ“ رکھا ہے۔ نیز اسی وجہ سے مآخذ اور مدارک کے ذکر کو اہمیت نہیں دی ہے۔ فقط بعض مخصوص جگہوں پر کسی خاص مناسبت سے کسی کتاب کا نام لیتے ہیں جس میں وہ خطبہ یا مکتوب نقل ہوا ہو۔ روایات اور احادیث کے کسی مجموعہ کے لیے سب سے پہلے ضروری ہے کہ اس کی سند اور اس کا مدرک واضح ہو وگرنہ یہ مجموعہ غیر معتبر شمار ہوگا۔ لیکن کسی ادبی تخلیق کی قدر و قیمت اس کی لطافت، زیبائی، حلاوت اور فصاحت و بلاغت میں پوشیدہ ہے۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سید رضیؒ اس کتاب (منہج البلاغہ) کی تاریخی اہمیت اور دوسری اہمیتوں سے غافل تھے اور صرف اس کی ادبی اہمیت پر ان کی توجہ تھی۔

خوش قسمتی سے بعد کے زمانوں میں کچھ دوسرے لوگ منہج البلاغہ کے اسناد و مدارک کی جمع آوری کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور شاید ان میں سب سے زیادہ مفصل اور جامع کتاب ”نہج السعاده فی مستدرک منہج البلاغہ“ ہے۔ جو اس وقت عراق کے ایک قابل قدر اور محقق شیعہ عالم محمد باقر محمودی کے ہاتھوں

پایہ تکمیل کو پہنچ رہی ہے۔ اس قیمتی کتاب میں علی علیہ السلام کے فرمودات (خواہ وہ خطبے ہوں یا احکامات یا کتب و خطوط و رسائل و وصیتیں یا دعائیں یا مختصر جملے) کو جمع کیا گیا ہے۔

یہ کتاب موجودہ نہج البلاغہ کے علاوہ بعض دوسرے حصوں پر بھی مشتمل ہے جن کو سید رضی نے منتخب نہیں کیا یا جو اس وقت ان کے ہاتھ نہیں آئے۔ اور کچھ مختصر ارشادات کے علاوہ باقی تقریباً سب کے مآخذ اور مدارک حاصل ہو گئے ہیں۔ اب تک اس کتاب کی چار جلدیں چھپ کر نشر ہو چکی ہیں۔

یہ نکتہ بھی مخفی نہ رہے کہ علیؑ کے فرمودات کی جمع آوری کا کام محض سید رضیؒ تک محدود نہیں بلکہ کچھ دوسرے افراد نے بھی مختلف ناموں سے کئی کتابیں اس موضوع پر تالیف کی ہیں۔ ان میں سب سے مشہور "آمدی" کی "غرر الحکم و درر الکلم" ہے جس کی فارسی شرح محقق جمال الدین خوانساری نے لکھی ہے۔ اور حال ہی میں محقق فاضل گرامی قدر جناب میر جلال الدین محدث ارموی کی ہمت کی بدولت تہران یونیورسٹی نے اسے طبع کیا ہے۔ قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ سائنس کے اسپارچ علی اجندی نے "علیؑ ابن ابی طالب شعورہ و حکمہ" نامی کتاب کے مقدمہ میں ان مجموعوں پر مشتمل بعض کتابوں اور نسخوں کا نام لیا ہے جن میں سے کچھ قلمی صورت میں باقی ہیں اور اب تک طبع نہیں ہو سکے۔

جمیہ ہیں :

- ① ————— دستور معالم الحکم۔ از قضا علی صاحب الخطط
- ② ————— نثر السنالی۔ اس کتاب کو ایک روسی مستشرق نے ایک ضخیم جلد کی صورت میں ترجمہ کر کے چھپوایا ہے۔
- ③ ————— حکم سیدنا علیؑ۔ اس کا قلمی نسخہ دارالکتب المصریہ میں ہے۔

دوامتیازی خصوصیات

امیر المومنینؑ کے فرمودات قدیم ترین ایام سے دوامتیازی خصوصیات کے

حاصل رہے ہیں اور انہی دو خصوصیتوں کی وجہ سے پہچانے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک خصوصیت فصاحت و بلاغت ہے اور دوسری خصوصیت ان کا متنوع اور مختلف موضوعات کا حامل ہونا ہے۔

ان دونوں میں سے ہر ایک خصوصیت بذاتِ خود مولا علیؑ کے فرمودات کی قدر و قیمت بڑھانے کے لیے کافی ہے۔ لیکن ان دونوں باتوں کے یک جا ہونے (یعنی میدانِ سخن اور راہِ سخن مختلف بلکہ بعض اوقات متضاد ہونے کے ساتھ انتہائی فصیح اور بلیغ بھی ہے) کی وجہ سے مولا علیؑ کا کلام معجزے کے قریب پہنچ چکا ہے۔ اور اسی لیے علیؑ کے کلام کو کلامِ خدا و کلامِ مخلوق کا درمیانی مقام حاصل ہے۔ اور اس کے بارے میں کہا گیا ہے:

”فوق کلام المخلوق ودون کلام الخالق“

زیبائی

اہلِ سخن اور حسنِ سخن سے آشنا شخص کے لیے نہج البلاغہ کا حسن بیان محتاجِ توصیف نہیں۔ کیونکہ زیبائی اصولاً ایسی چیز ہے جسے جس وادراک کے ذریعے پہچانا جاتا ہے تو صیغ و تعریف کے ذریعے نہیں۔ قریباً چودہ صدیاں گزرنے کے بعد بھی آج کے سننے والوں کے لیے نہج البلاغہ اسی قدر لطافت و علاوت اور جاذبیت رکھتی ہے جس قدر اُس زمانے کے لوگوں کے لیے رکھتی تھی۔ ہم یہاں اس بات کو ثابت کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن باتوں باتوں میں کچھ گفتگو علیؑ کے کلام یا اس کی تاثیر کے بارے میں کریں گے جو خود امامؑ کے زمانے سے لے کر آج تک لوگوں کی فکر و ذوق میں پیدا ہونے والی بے شمار تبدیلیوں کے باوجود دلوں پر اثر انداز اور لوگوں کی حیرت کو بڑھانے کا سبب رہی ہے۔ ابتداً خود آپؑ ہی کے زمانے سے کرتے ہیں۔

مولا علیؑ کے وہ ساتھی جن کا سخن وری سے کچھ نہ کچھ واسطہ رہا۔ آپؑ

کے سخن کے دلدادہ تھے۔ ابن عباس انہی میں سے ایک ہیں۔ ابن عباس خود ایک زبردست خطیب تھے۔ جیسا کہ جاحظ نے "البیان والتبیین" میں نقل کیا ہے۔^۱ "ابن عباس، علیؑ کی باتوں کو سننے کے شوق اور آپ کے فصیح کلام سے اپنے لطف اندوز ہونے کو پوشیدہ نہیں رکھتے تھے۔ مثلاً جب علیؑ سلام مشہور و معروف خطبہ شمشقہ دے رہے تھے اس وقت ابن عباس موجود تھے۔ دوران خطبہ ایک کوئی نے چند مسائل پر مشتمل ایک خط آپ کے ہاتھوں میں تھمایا۔ یوں آپ کے خطبے کا سلسلہ قطع ہو گیا۔ جب آپ خط کے مطالعہ سے فارغ ہوئے تو ابن عباس نے خطبے کو دوبارہ شروع کرنے کا تقاضا کیا لیکن حضرت علیؑ سلام نے آپ کی فرمائش کو قبول نہ کیا۔ ابن عباس کہتے تھے کہ مجھے کسی کلام کے متعلق اتنا افسوس نہیں ہوا جتنا اس کلام کے نامکمل رہ جانے پر ہوا ہے۔"

ابن عباس حضرت علیؑ کے ایک خط کے بارے میں جو کہ خود ان کے لیے تحریر کیا گیا تھا کہتے ہیں :

"جتنا فائدہ میں نے اس کلام سے حاصل کیا ہے اتنا پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کلام کے بعد کسی کلام سے حاصل نہیں کیا۔" ^۲

معاویہ ابن ابوسفیان جو آپ کے شدید دشمنوں میں سے تھا، آپ کے

^۱ جلد اول - ص ۲۳۰

^۲ منہج البلاغہ مکتوب ۲۲

فرمودات کی معجزانہ زیبائی اور فصاحت کا معترف تھا۔

محسن بن ابی محسنؑ علی علیہ السلام سے منہ موڑ کر معاویہ کی طرف گیا اور بغض

علیؑ سے بھرپور معاویہ کے دل کو خوش کرنے کے لیے بولا:

”میں سب سے زیادہ بے زبان شخص کو چھوڑ کر تیرے پاس

آیا ہوں۔“

یہ چالپوسی اس قدر نفرت انگیز تھی کہ خود معاویہ نے اسے یوں ڈانٹا:

”تف ہے تجھ پر، کیا علیؑ سب سے زیادہ بے زبان ہے؟ علیؑ اسے

پہلے قریش فصاحت سے آگاہ بھی نہ تھے۔ علیؑ نے آکر قریش کو

فصاحت سکھائی۔“

تاثیر و نفوذ

آپؑ کے خطبہ کے سامعین نہایت محویت کے ساتھ آپؑ کا کلام سنتے تھے۔

آپؑ کا وعظ دلوں کو لرزادیتا اور آنکھوں کو پرہم کر دیتا۔

آج بھی وہ کون سا دل ہے جو علیؑ کے نصیحت آمیز خطبوں کو پڑھ کر

یاس نہ کر نہ لرز جائے۔ سید رضیؒ الغرار (خطبہ نمبر ۸۱) نامی مشہور خطبے کو نقل کرنے کے بعد

کہتے ہیں:

”جب علیؑ نے یہ خطبہ ارشاد فرمایا تو لوگوں کے دل لرز گئے۔

آنسو جاری ہو گئے۔ اور دل تڑپ اٹھے۔“

صہام ابن شریحؑ آپؑ کے اصحاب میں سے ہیں جن کا دل عشق خدا سے سرشار تھا

اور جن کی روح معنوی تڑپ سے شعلہ ور تھی۔ صہام امیر المومنینؑ سے اصرار کرتے ہیں کہ ان

مے لیے متقین کے مکمل خدو خال اور تمام صفات بیان فرمائیں۔ ایک طرف تو جناب امیرؑ

ہمام کو مایوس نہیں کرنا چاہتے تھے اور دوسری طرف آپ کو معلوم تھا کہ ہمام ان صفات کو سننے کی تاب نہیں رکھتے۔ لہذا آپ نے چند مختصر جملوں میں بات مکمل کرنا چاہی لیکن ہمام کو تسکین نہ ہوئی بلکہ ان کی آتشِ شوق مزید بھڑک اٹھی۔ ہمام پھر بھی اصرار کرتے ہیں اور قسم دیتے ہیں۔ آخر کار حضرت علی علیہ السلام نے کلام کا آغاز کیا اور مومن کی تقریباً ۱۰۵ صفات بیان فرمائیں یہ میرے اپنے شمار کے مطابق ہے اگر میں غلطی پر نہ ہوں تو، اور اپنا کلام جاری رکھا۔ لیکن جس قدر آپ کا کلام طول پکڑتا گیا ہمام کے دل کی دھڑکنیں تیز ہوتی گئیں اور ان کی پر تلاطم روح زیادہ متلاطم ہو کر ایک مجوس پرندے کی طرح جسم کے پنجرے کو توڑ کر آزاد ہونے کے لیے بے تاب ہو گئی۔ پھر اچانک ایک دلخراش چیخ نے مجمع کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی۔

ہاں یہ بلند صدا ہمام کے سوا کسی کی نہ بھتی اور جب تک لوگ اس کے قریب پہنچتے ہمام کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کر چکی تھی۔

علیؑ نے فرمایا:

”مجھے اسی بات کا خوف تھا۔ عجب! عمدہ نصیحت اچھے دلوں پر یوں اثر انداز ہوتی ہے۔“

یہ تھا علیؑ کے ہم عصروں پر علیؑ کے کلام سے مرتب ہونے والا ردِ عمل۔

اغترافات

رسولِ خداؐ کے بعد علیؑ وہ واحد شخصیت ہیں جن کی باتوں کی حفاظت اور انہیں یاد رکھنے کے لیے لوگ خاص اہتمام کرتے تھے۔

ابن ابی الحدید، عبد الحمید کاتب سے (جو تحریر کے میدان میں ضرب المثل اور

دوسری صدی ہجری کے اوائل کا آدمی تھا) نقل کرتا ہے کہ اس نے کہا:

” میں نے علیؑ کے خطبوں میں سے محض ۱۰ خطبے یاد کیے۔ اس کے بعد میرے ذہن میں ایک زبردست جوش و ولولہ پیدا ہوا۔“
 علیؑ الجندی بھی نقل کرتے ہیں کہ عبد الحمید سے پوچھا گیا :
 ” تمہیں کس طرح فصاحت و بلاغت کے اس قدر عظیم مرتبے تک رسائی ہوئی ؟ “

جواب دیا :

” حِفْظُ كَلَامِ الْأَصْلَحِ “

یعنی علیؑ کے کلام کو یاد کرنے سے ۔

عبدالرحیم بن نباتہ اسلامی عہد کے عربی خطیبوں میں شالی حیثیت کا حامل ہے وہ اعتراف کرتا ہے کہ اس کا فکری سرمایہ اور ادبی ذوق حضرت علیؑ علیہ السلام سے حاصل کیا ہوا ہے ۔ شرح نہج البلاغہ میں ابن ابی الحدید کے مطابق وہ کہتا ہے :
 ” میں نے کلام علیؑ کے سوا باب یاد کیے اور قلب میں سمویے اور یہی میرے لیے ایک بے پایاں خزانہ بن گئے ۔ “

۱۔ وہ آخری اموی خلیفہ مروان بن محمد کا کاتب تھا ۔ ایرانی النسل اور مشہور عالم اور اہل قلم ابن مقفع کا استاد تھا ۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ”نویسندگی کی ابتدا عبد الحمید سے ہوئی اور اس کی انتہا ابن العمید پر ہوئی۔ ابن العمید آل بویہ کا وزیر تھا۔“

۲۔ اصْلَح اے کہتے ہیں جس کے سر کے اگلے حصے کے بال گر گئے ہوں ۔ عبد الحمید باوجود اس کے کہ مولا کے فضل و کمال کا معترف ہے ۔ پھر بھی امویوں سے وابستہ ہونے کی بنا پر طنزیہ لہجے میں آپؐ کا نام لیتا ہے ۔

مشہور معروف اہل سخن اور ادیب جاحظ جو ادب کے میدان میں نابغہ روزگار اور قیسری صدی ہجری کے اوائل کا آدمی ہے نیز جس کی تالیف "البیان والتبیین" کا شمار فن ادب کے چار ارکان میں ہوتا ہے اپنی کتاب میں بارہا علی علیہ السلام کے کلام کے بارے میں اپنی غیر معمولی ستائش اور تعجب کا اظہار کرتا ہے۔

اس کی باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں علی علیہ السلام کے بکثرت فرمودات لوگوں کے درمیان معروف ہو چکے تھے۔

جاحظ "البیان والتبیین" کی پہلی جلد میں ان لوگوں کے نظریے اور عقیدے کے بارے میں جو خاموشی کی تعریف اور کثرت سخن کی مذمت کرتے ہیں کہتا ہے :

"زیادہ باتیں کرنے کی مذمت فضول باتوں کے لیے ہے۔ مفید اور سودمند باتوں کے لیے نہیں، وگرنہ علی ابن ابی طالب اور عبید اللہ

ابن عباس کی باتیں بھی بہت زیادہ ہیں۔"

جاحظ اسی پہلی جلد میں حضرت علی علیہ السلام کا یہ جملہ نقل کرتا ہے :

"قِيَمَةُ كُلِّ امْرِءٍ مَا يُحْسِنُهُ"

"ہر شخص کی قیمت وہی ہے جو وہ جانتا ہے۔"

اس کے بعد نصف صفحے سے زیادہ اس جملے کی تعریف کرتا ہے اور کہتا ہے :

"اگر ہماری تمام کتابوں میں صرف اس جملے کے علاوہ کچھ نہ ہوتا تو

۱۔ باقی تین ارکان یہ ہیں : "ادب الکاتب" ابن قتیبہ، "الکامل مبروہ" النوادر۔ ابی علی قالی

از مقدمہ البیان والتبیین نقل از مقدمہ ابن خلدون۔

۷۲ صفحہ ۲۰۲

۷۳ صفحہ ۸۳

کافی تھا۔ بہترین کلام وہ ہے جو کم ہونے کے باوجود تمہیں زیادہ
باتوں سے بے نیاز کرے۔ اس کا مطلب لفظ میں پنہاں نہ ہو
بلکہ ظاہر اور نمایاں ہو۔“

پھر کہتا ہے :

”گویا خدا نے اس مختصر جملے کو (اس کے کہنے والے کی پاک نیت
اور تقویٰ کے مطابق) عظمت و جلالت کا لباس اور نور حکمت
کا غلاف پہنایا ہے۔“

جا حظ اسی کتاب میں صمصمہ بن سوحان کی سخنوری کا تذکرہ کرتے ہوئے

کہتا ہے :

”اس کی سخنوری کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھی علیؑ

اے وہ امیر المومنین کے اکابر صحابیوں میں سے ہیں اور معروف خطیب بھی۔ جب عثمان کے بعد مولا امیر المومنینؑ
خلیفہ بنے تو آپؑ سے عرض کیا: رَبَّنَا الْخِلَافَةَ وَمَا ذَاكَ رَفَعْتَهَا وَمَا
رَفَعْنَاكَ وَهِيَ إِلَيْكَ أَحْوَجُ مِنْكَ إِلَيْهَا یعنی آپؑ نے خلافت قبول کر کے اسے زینت
بخشی نہ کہ خلافت نے آپؑ کو زینت بخشی ہو۔ آپؑ نے خلافت کو بلندی عطا کی نہ کہ خلافت نے آپؑ
کو۔ آپؑ خلافت کے اتنے محتاج نہیں جس قدر خلافت آپؑ کی۔

صمصمہ ان مدد دہے چند آدمیوں میں سے ایک ہیں جو امیر المومنینؑ کی وفات کی رات کو آپؑ
کے جنازے کی تشییع اور تدفین میں نہایت دل گرفتہ صورت میں شریک ہوئے۔ تدفین کے بعد صمصمہ
علیؑ کی قبر کے کنارے کھڑے ہوئے۔ ایک ہاتھ اپنے بے چین اور بے قرار دل پر رکھا دوسرے ہاتھ
سے ایک مٹھی مٹی لے کر اپنے سر پر ڈالی اور علیؑ کے خاندان اور خاص اصحاب کے سامنے ایک پرچوش
اور ہیجان انگیز خطاب کیا۔ مرحوم مجلسیؒ نے سحر کی نویں جلد میں امیر المومنینؑ کی شہادت
کے باب میں اس نفیس خطبے کو نقل کیا ہے۔

اس کے سامنے بیٹھ جاتے اور اس سے تقریر کرنے کی خواہش
منرمانے۔“

مولا علیؑ کے کلام کی تعریف و توصیف میں سید رضی کا ایک جملہ بہت
مشہور ہے۔ کہتے ہیں :

» امیر المومنین علیہ السلام دریائے فصاحت کے گھاٹ اور بلاغت
کا منبع تھے۔ بلاغت کے پوشیدہ اسرار آپؑ کی بدولت ظاہر
ہوئے۔ اور اس کے قوانین آپؑ سے اخذ کیے گئے۔ ہر اہل سخن
خطیب نے آپؑ کی پیروی کی اور ہر فصیح و بلیغ واعظ نے آپؑ
کے کلام سے مدد لی لیکن اس کے باوجود وہ آپؑ تک نہ پہنچ
سکے اور آپؑ سے بہت چھپے رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپؑ کے
کلام پر علم الہی کی چھاپ اور کلام نبوت کی خوشبو ہے۔«

شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید ساتویں صدی ہجری کے معتزلی علما
میں سے ہے۔ وہ ایک ماہر ادیب اور زبردست شاعر ہے اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں وہ مولا
کے کلام کا شیدائی ہے اور اپنی کتاب میں مختلف جگہوں پر بار بار اپنی شفیقتگی کا اظہار
کرتا ہے۔ وہ اپنی کتاب کے مقدمے میں کہتا ہے :

» علیؑ کے کلام کو سب جطور پر خدا کے کلام سے نیچے اور مخلوق کے کلام
سے بالاتر کہا گیا ہے۔ لوگوں نے تقریر اور تحریر کا فن آپؑ ہی
سے سیکھا ہے۔۔۔۔۔ اسی قدر کہنا کافی ہے کہ کسی صحابی
رسول سے (باوجود اس کے کہ ان میں بہت سے فصاحت و
بلاغت کے حامل تھے) آپؑ سے نقل شدہ اور آپؑ کے
محفوظ فرمودات کا دسواں حصہ بھی نقل نہیں ہوا۔ نیز یہ بات

بھی کافی ہے کہ جاحظ جیسے شخص نے "البیان والتبیین" اور
دوسری کتابوں میں آپ کی مدح سرائی کی ہے۔

ابن ابی الحدید اپنی کتاب کی چوتھی جلد میں عبد اللہ ابن عباس کے نام امام
کے خط (جو کہ لشکر معاویہ کے ہاتھوں مصر کی فتح اور محمد بن ابی بکر کی شہادت کے بعد اس
ساختہ کی خبر دینے کے لیے لکھا۔ خط کی ابتداء اس جملے سے ہوتی ہے : اما بعد فان
مصر قد افتتحت ومحمد بن ابی بکر رحمة الله . قد استشهد^۱ کی
شرح میں کہتا ہے :

"فضاحت کو دیکھیے کہ اس نے کس طرح اپنی لگام اس شخص کے
حوالے کی ہے۔ الفاظ کی حیرت انگیز ترتیب کا منظر دیکھیے۔ الفاظ
آپ کی اطاعت میں یکے بعد دیگرے اس چشمے کی طرح چلے آ رہے
ہیں جو خود بخود زمین سے پھوٹ پڑے سبحان اللہ کس قدر
تعجب کی بات ہے کہ ایک عرب جوان جو مکہ جیسے شہر میں زندگی
گزارے اور کسی صاحب حکمت سے اس کا کوئی واسطہ بھی نہ پڑے
اس کی باتیں نظری حکمت کے لحاظ سے افلاطون اور ارسطو کے اقوال
پر بھی حاوی ہوں۔ دوسری طرف عملی حکمت سے متصف افراد
کے ساتھ آپ کے تعلقات نہ تھے لیکن آپ سقراط سے بھی بڑھ گئے۔
شجاع اور بہادر لوگوں میں نہیں پلے بڑھے (کیونکہ اہل مکہ تاجر پیشہ
تھے جنگجو نہ تھے) لیکن روئے زمین پر سب سے زیادہ شجاع تھے۔
خلیل ابن احمد سے پوچھا گیا : علیؑ زیادہ بہادر ہیں یا عنبسہ اور سلطان؟

کہا: غنبدہ اور بسطام کا موازنہ تمام انسانوں سے کیا جاسکتا ہے
لیکن علیؑ تو انسانوں سے بالاتر ہیں۔ یہ شخص سبحان بن دائی
اور قیس بن ساعدہ سے زیادہ فصیح تر ہے۔ حالانکہ آپ کا قبیلہ
قریش عربوں میں سب سے زیادہ فصیح قبیلہ نہ تھا۔ عرب کا
سب سے فصیح قبیلہ "جرہم" ہے اگرچہ ان میں زیادہ زیر کی
نہیں پائی جاتی۔"

اس دور کے آئینے میں

چودہ سو سال قبل سے آج تک دنیا ہزاروں رنگ بدل چکی ہے۔
تہذیبیں تبدیل ہو چکی ہیں اور لوگوں کے ذوق متغیر ہو گئے ہیں۔ ممکن ہے کوئی یہ سوچے
کہ ٹھیک ہے قدیم تہذیب اور پرانا ذوق تو علیؑ کی باتوں کو پسند کرتے اور اس کے آگے
سر تسلیم خم کرتے تھے۔ لیکن جدید فکر اور ذوق تازہ کا فیصلہ کچھ اور ہے۔
لیکن جانتا چاہیے کہ علیؑ کا کلام خواہ ظاہری صورت کے لحاظ سے ہو یا معنی و
مفہوم کے لحاظ سے، کسی زمان اور کسی مکان تک محدود نہیں بلکہ یہ پوری انسانیت اور پوری
دنیا کے لیے ہے۔ ہم بعد میں اس بارے میں مفصل گفتگو کریں گے۔ فی الحال اس سلسلہ میں
قدیم زمانے میں ہونے والے اظہار نظر کی طرح دور حاضر کے صاحبان نظر کے اظہارات پر کچھ
روشنی ڈالیں گے۔

مرحوم شیخ محمد عبده (سابق مفتی مصر) اتفاقات زمانہ اور وطن سے دوری کی بدولت
ہنج ابلاغہ سے آشنا ہوئے، یہ آشنائی شیفتگی کی حد کو پہنچ گئی، پھر یہ شیفتگی اس مقدس
کتاب کی شرح لکھنے اور عرب کی نوجوان نسل میں اس کی تبلیغ کرنے پر منتج ہوئی۔ وہ اپنی
شرح کے مقدمے میں کہتے ہیں:

”تمام ادب عرب میں کوئی ایک شخص بھی ایسا نہیں جس کا عقیدہ یہ نہ ہو کہ قرآن اور کلام پیغمبر کے بعد علیؑ کا کلام سب سے بہتر، سب سے زیادہ فصیح و بلیغ، بامعنی اور جامع ترین ہے۔“

قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ سائنس کے سربراہ علی المجندی۔ ”علی ابن ابی طالب شعرہ و حکم“ نامی کتاب کے مقدمہ میں علی کی نثر کے بارے میں کہتے ہیں :

”اس کلام میں جذبات کی گہرائیوں میں اتر جانے والا ایک مخصوص ساز ہے اور لفظی قافیہ بندی کے لحاظ سے اس قدر با ترتیب ہے کہ اسے نثری شعر کہا جاسکتا ہے۔“

وہی (علی المجندی) قدامہ ابن جعفر سے یہ قول نقل کرتا ہے :

”کچھ لوگ چھوٹے چھوٹے جملے کہنے میں ماہر ہوتے ہیں، اور بعض لوگ طولانی خطبوں میں۔ لیکن علیؑ جس طرح باقی فضائل میں سب سے ممتاز ہیں اسی طرح ان دونوں میدانوں میں بھی سب سے سبقت لے گئے ہیں۔“

معروف مصری معاصر ادیب اور مصنف طہ حسین ”علی و بنوہ“ نامی کتاب میں ایک شخص کا واقعہ نقل کرتا ہے۔ جو جنگ جمل کے دوران شک و تردد کا شکار ہو جاتا ہے۔ سوچتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ طلحہ اور زبیر جیسی شخصیتیں غلطی کا شکار ہو جائیں وہ اپنا دردِ دل خود علیؑ سے بیان کرتا ہے اور سوال کرتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ اس قدر بے مثل اور عظیم شخصیتیں غلطی پر ہوں ؟ علیؑ اس سے فرماتے ہیں :

”انک لم یبوس علیک ان الحق والباطل لا یعرفان باتدار الرجال اعرف الحق تعرف اہلہ واعرف الباطل تعرف اہلہ۔“

”یعنی تم سخت غلط فہمی میں مبتلا ہو۔ تم نے حق و باطل کو شخصیتوں کی عظمت یا حقارت کا معیار بنانے کی بجائے اپنی طرف سے فرض کردہ شخصیتوں کی بزرگی اور پستی کو حق و باطل کا معیار بنایا ہے۔ تم شخصیتوں کو حق و باطل کا معیار قرار دیتے ہو۔ یہ درست نہیں بلکہ اس کے برعکس تم پہلے حق کو پہچانو۔ اس کے بعد تمہیں اہل حق کی معرفت ہوگی۔ پہلے باطل کو پہچانو پھر تمہیں اہل باطل کی پہچان ہوگی۔ اس کے بعد یہ بات تمہارے لیے اہم نہ ہوگی کہ کون حق کا طرفدار ہے، کون باطل کا حامی۔ اس وقت شخصیتوں کے غلطی پر ہونے سے تم حیران و سرگردان نہیں ہو گے اور شک میں نہیں پڑو گے۔“

طاہر حسین مندرجہ بالا جملوں کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے :

”میں نے وحی اور کلام خدا کے بعد اس جواب سے زیادہ با عظمت اور فصیح و بلیغ جواب نہیں پایا۔“

شکیب ارسلان جس کا لقب امیر البیان ہے دورِ حاضر کا ایک زبردست عربی مصنف ہے۔ مصر میں اس کے اعزاز میں ہونے والے ایک جلسے کے دوران مقررین میں سے ایک شخص نے اپنی گفتگو کے دوران کہا :

”تاریخ اسلام میں در آدمی گزرے ہیں جن کو سچ مچ ”امیر سخن“

کہا جاسکتا ہے۔ ایک علی ابن ابی طالب اور دوسرا شکیب۔“

شکیب ارسلان غصے میں اٹھ کھڑا ہوا اور ڈانس پر آکر اپنے دوست سے

شکوہ کیا اور کہا :

”کہاں میں اور کہاں علی ابن ابی طالبؑ۔ میں تو علیؑ کے جوتوں کے

تسمے کے برابر بھی نہیں ہوں۔

اس واقعہ کو دورِ حاضر کے علماء لبنان میں سے محمد جواد مغنیہ نے چند سال قبل اپنے اعزاز میں مشہد میں ہونے والے ایک جلسے کے دوران بیان کیا تھا۔

دورِ حاضر کا لبنانی مسیحی مصنف ”میخائیل نعیمہ“ (جارج جرداق مسیحی لبنانی کی کتاب) ”الامام علیؑ“ کے مقدمے میں کہتا ہے :

”علیؑ صرف میدانِ جنگ کے نہیں بلکہ ہر میدان کے ہیرو تھے۔ دل کی پاکی، صنمیر کی صفائی، سحر آمیز اور جاذب گفتگو، حقیقی انسانیت، ایمان کی گرمی، با عظمت سکون، مظلوموں کی مدد اور ہر مقام پر حقیقت پسندی۔ غرض جہاں بھی نظر اٹھائیں ہر میدان کے ہیرو تھے۔“

ہم اپنی بات کو یہیں ختم کرتے ہیں اور اس سے زیادہ اس سلسلہ میں تحریر نہیں کرتے۔ علیؑ کے کلام کی تعریف کرنے والا درحقیقت خود اپنی تعریف کرتا ہے۔

مادوح خورشید مداح خود است

کہ دو چشم روشن و نامرمد است

ہم اپنی اس بحث کا اختتام خود علیؑ علیہ السلام کے سخن سے کرتے ہیں :

ایک روز علیؑ کے ایک صحابی نے تقریر کرنا چاہی لیکن وہ تقریر نہ کر سکا،

اور اصطلاحاً اس کی زبان گنگ ہو گئی۔ علیؑ نے فرمایا :

”بے شک زبان انسان کا ایک حصہ ہے اور اس کے ذہن کے

کنٹرول میں ہے۔ اگر ذہن جوش میں نہ آئے اور خاموش رہے

تو زبان بے کار ہے۔ لیکن جب ذہن کھل جائے تو زبان کو

فرصت نہیں ملتی۔“

اس کے بعد فرمایا :

”وَإِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنْثَبْتُ حُرُوقُهُ وَعَلَيْنَا

تَهْدَلُ غَصُوبُهُ“۔

”بتحقیق ہم ملکِ سخن کے حکماں ہیں، شجرِ سخن کی جڑیں ہمارے اندر

پھیلی ہوئی ہیں اور اس کی شاخیں ہمارے اوپر آویزاں ہیں“۔ ایسے

جاحظ ”البيان والتبيين“ میں عبد اللہ بن الحسین بن علی (عبد اللہ محض) سے

نقل کرتا ہے کہ علیؑ نے فرمایا ہے :

”ہم پانچ خصلتوں کی بدولت دوسروں سے ممتاز ہیں : فصاحت

رخسار کی خوبصورتی، عفو و چشم پوشی، شجاعت و بہادری،

اور عورتوں کے درمیان محبوبیت“۔

اب ہم علیؑ کے کلام کی دوسری خصوصیت یعنی اس کے کثیر المعانی اور متنوع

ہونے کے بارے میں بحث شروع کریں گے اور یہی ہمارے مقالات کا اصل موضوع ہے۔

شاہکار نمونے

ہر قوم و ملت کم یا زیادہ علمی و ادبی آثار کی حامل ہے جن میں سے بعض کو

شاہکار کی حیثیت حاصل ہے۔ یہاں ہم یونان و غیرہ کے بعض قدیم شاہکاروں اور اٹلی،

انگلستان، فرانس و غیرہ کے گزشتہ صدیوں سے متعلق ادبی شاہکاروں سے بحث

نہیں کرتے اور ان کے بارے میں بحث و گفتگو اور فیصلے کو ان حضرات پر چھوڑتے ہیں

جو مذکورہ ادبیات سے آشنا اور ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کے اہل ہیں۔ ہم اپنی گفتگو کو ان ادبی شاہکاروں تک محدود رکھتے ہیں جو عربی اور فارسی زبانوں میں موجود ہیں اور جن کو ہم کم و بیش سمجھ سکتے ہیں۔

البتہ عربی اور فارسی زبانوں کے شاہپاروں کے بارے میں صحیح فیصلہ کرنا اہل فن ہی کا کام ہے لیکن یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ان میں سے ہر اثر ایک خاص نقطہ نظر سے شاہکار شمار ہوتا ہے۔ ہر نقطہ نظر سے نہیں۔ اس سے بہتر لفظوں میں کہوں تو ہر شاہکار کا خالق صرف کسی خاص اور محدود میدان میں اپنے فن کا مظاہرہ کر سکا ہے۔ درحقیقت ان کا ہر ایک خاص شعبے تک محدود تھا اور اگر اتفاقاً کبھی یہ لوگ اس مخصوص شعبے سے خارج ہوئے ہیں تو گویا فن کی بلندیوں سے زمین پر آپڑے ہیں۔

فارسی زبان میں عرفانی غزل، عام غزل، وعظ و نصیحت، روحانی اور عرفانی تمثیل، رزمیہ شاعری اور قصیدہ وغیرہ میں شاہکار نمونے موجود ہیں لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں ہمارے عالمی شہرت کے حامل تمام شعراء ان تمام شعبوں میں مثالی اور شاہکار کلام کی تخلیق سے عاجز رہے ہیں۔

حافظ عرفانی غزل میں، سعدی وعظ و نصیحت اور عام غزل گوئی میں، فردوسی رزمیہ شاعری میں، مولوی تمثیلات اور روحانی و مسنوی باریک بینی میں۔ خیام فلسفیانہ بدظنی میں اور نظامی ایک دوسرے شعبے میں مشہور ہیں۔ اسی لیے ان کا ایک دوسرے سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے فن میں لاثانی ہے۔ لیکن جب بھی ان نابغہ روزگار افراد میں سے کسی نے اپنے مخصوص میدان سے خارج ہو کر کسی دوسرے شعبے میں پنجہ آزمائی کی ہے۔ اس کے دونوں کلاموں میں زبردست فرق نظر آیا ہے۔ ایام جاہلیت اور اسلامی دور کے عرب شعراء کی مثال بھی اسی طرح ہے۔

نبج البلاغہ میں آیا ہے کہ علی علیہ السلام سے سوال ہوا کہ عرب کا بہترین شاعر کون ہے۔ آپؐ نے جواب دیا:

”دورِ جاہلیت کے سارے شعراء ایک ہی میدان کے شہسوار تو تھے نہیں جو یہ معلوم ہو سکے کہ سبقت لے جانے والا کون ہے۔ لیکن اگر پھر بھی اظہارِ نظر ضروری ہے تو کہوں گا کہ ملک فلیل (یعنی امر القیس) دوسروں سے بہتر ہے۔“

ابن ابی الحدید شرح نبج البلاغہ میں مندرجہ بالا جملے کے ذیل میں سند کے ساتھ ایک داستان نقل کرتے ہوئے کہتا ہے:

”علی علیہ السلام ماہ رمضان میں ہر رات لوگوں کی دعوت فرماتے اور عشاء میں گوشت پیش کرتے تھے۔ لیکن آپؐ خود یہ کھانا تناول نہ فرماتے۔ کھانے کے بعد ان سے خطاب کرتے اور وعظ و نصیحت فرماتے۔ ایک رات حاضرین کھانے کے دوران عرب کے گزشتہ شعراء کے بارے میں گفتگو کرنے لگے۔ علیؑ نے کھانے کے بعد خطاب کے ضمن میں فرمایا: تمہارے امور کی بنیاد دین ہے، تمہارا محافظ اور نگہبان تقویٰ ہے، تمہارا زیور ارب ہے اور تمہاری آبرو کا حصار حلم ہے۔ اس کے بعد آپؐ نے ابوالاسود دہلی کی طرف دیکھا جو وہاں حاضر تھا اور جو اس سے قبل شاعروں کے سلسلہ میں ہونے والی گفتگو میں پیش پیش تھا۔ آپؐ نے اس سے پوچھا: ”کہو کہ تمہارے نزدیک سب سے بڑا شاعر کون ہے؟“ ابوالاسود نے ابوداؤد ایادی کا ایک شعر پڑھا اور کہا کہ میری نگاہ میں یہ شخص سب سے بڑا شاعر ہے۔ علیؑ نے فرمایا کہ

تمہیں غلط فہمی ہوئی ہے، بات ایسی نہیں۔ لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ علی علیہ السلام اس موضوع میں دلچسپی لے رہے ہیں جس کے بارے میں وہ گفتگو کر رہے تھے تو سب نے بیک آواز کہا: اے امیر المومنین! آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟ علیؑ نے فرمایا: اس بارے میں فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر ان کا مقابلہ ایک ہی شاعرانہ شعبے میں ہوتا تو ممکن تھا کہ ان کے بارے میں کوئی فیصلہ ہو سکتا۔ اور جیتنے والے کا نام لیا جاسکتا۔ لیکن اگر پھر بھی اظہار نظر ضروری ہے تو کہوں گا کہ جس شاعر نے نہ ذاتی خواہش کی بنا پر اور نہ ہی ڈر و خوف کی بنا پر بلکہ صرف اور صرف خیالی قوت اور شاعرانہ ذوق کی بنا پر شعر کہے ہیں۔ وہی دوسروں پر مقدم ہے۔ عرض کیا اے امیر المومنین! وہ کون ہے؟ آپؑ نے فرمایا:۔

الملك الضلیل یعنی امر القیس۔“

کہتے ہیں کہ نحو کے معروف عالم یونس سے پوچھا گیا کہ ایام جاہلیت کا سب سے بڑا شاعر کون ہے؟ کہا:

”سب سے بڑا شاعر امر القیس ہے جب وہ سوار ہو جائے۔ یعنی جب اس کے بہادرانہ اور دلاورانہ جذبات مجھڑک اٹھیں اور کچھ کہنا چاہے۔ اس کے علاوہ ایک اور عظیم ترین شاعر نابغہ ذبیانی ہے لیکن اس وقت جب کہ وہ دہم و خون میں مبتلا ہو اور عذر خواہی کرنے اور اپنی صفائی پیش کرنے لگے۔ ان کے علاوہ سب سے بڑا شاعر زہیر ابن ابی سلمیٰ ہے جب کہ وہ کسی چیز کو پسند کرے اور اس کی تعریف کرنے لگے۔ بڑے شاعروں

میں سے ایک اور اُعشی ہے جب وہ جوش و طرب میں آجائے۔“
 اس شخص کی مراد یہ ہے کہ ان شاعروں میں سے ہر ایک کی استعداد ایک
 خاص شعبے میں ہے اور ان کی شاہکار تخلیقات اپنے مخصوص شعبوں سے وابستہ ہیں۔ ہر
 کوئی اپنے شعبے میں اول ہے اور کوئی بھی دوسرے شعبے میں نابغہ نہیں بن سکا۔

علیٰ مختلف میدانوں میں

ہنج ابلاغہ کے نام سے ہمارے پاس موجود امیر المومنینؑ کے فرمودات کی خصوصیات
 میں سے ایک یہ ہے کہ یہ کسی خاص شعبے تک محدود نہیں۔ علیؑ (بقول خود) صرف ایک میدان
 کے شہسوار نہیں بلکہ آپؑ نے فن سخن کے مختلف میدانوں میں (جن میں سے بعض دوسرے
 سے متضاد بھی ہیں) شہسواری کے جوہر دکھائے ہیں۔ ہنج ابلاغہ ایک شاہکار کلام ہے۔
 لیکن وعظ و نصیحت یا رزمیہ شاعری یا عشق و غزل یا مدح و ہجو وغیرہ میں سے کسی
 ایک شعبے میں نہیں بلکہ مختلف شعبوں میں بے مثل ہے جن کی تشریح ہم آگے کریں گے۔
 ایسے کلام جو شاہکار مٹونے تو ہوں لیکن ایک ہی میدان میں ہوں، اس قدر
 زیادہ نہیں بلکہ گئے چنے ہیں۔ لیکن بہر حال پائے جاتے ہیں۔ رہے ایسے کلام جو مختلف میدانوں
 میں تو ہوں لیکن عام درجے کے ہوں اور شاہکار کلام نہ ہوں تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔
 لیکن کسی کلام کا شاہکار ہوتے ہوئے بھی کسی خاص شعبے تک محدود نہ ہونا صرف ہنج ابلاغہ
 کی خصوصیت ہے۔

قرآن کی بات ہی اور ہے۔ اس کے علاوہ آپؐ کون سا شاہکار کلام پیش
 کر سکتے ہیں جو ہنج ابلاغہ کی طرح متنوع، رنگارنگ اور مختلف موضوعات کا حامل ہے۔

گفتگو روح کی ترجمانی کرتی ہے۔ ہر شخص کے کلام کا تعلق اسی دنیا سے ہوتا ہے
 جہاں سے اس کی روح کا تعلق ہے۔ فطری طور پر مختلف دنیاؤں سے تعلق رکھنے والا کلام

ایک ایسی روح کی علامت ہے جو ایک ہی عالم تک محدود نہیں۔ اور چونکہ علیؑ کی روح ایک خاص دنیا تک محدود نہیں اور تمام جہانوں میں موجود ہے۔ اور آپؐ عرفا کے بقول ”انسان کامل“ کون جامع و جامع ہمہ حضرات نیز تمام مراتب کے حامل ہیں۔ اس لیے آپؐ کا کلام بھی ایک خاص عالم تک محدود نہیں۔ علیؑ کے کلام کی خصوصیات میں سے ایک (عصر حاضر کی اصطلاح میں) اس کا چند بُعدی (کئی پہلوؤں کا حامل) ہونا اور ایک بُعدی (ایک ہی پہلو کا حامل) نہ ہونا ہے۔

علیؑ کے کلام اور علیؑ کی روح کا ہمہ پہلو ہونا کوئی نئی دریافت نہیں۔ بلکہ ایسی بات ہے۔ جو کم از کم ہزار سال قبل سے باعث تعجب بنی ہوئی ہے۔ سید رضی جو ہزار سال پہلے کے انسان ہیں اس نکتے سے آگاہ اور اس کے شیدائی ہیں۔ فرماتے ہیں:

”صرف علیؑ سے مخصوص عجائبات میں سے ایک یہ ہے کہ جب انسان زہد اور وعظ و نصیحت سے متعلق آپؐ کے فرمودات میں غور کرتا ہے اور وقتی طور پر یہ بات ذہن سے نکال دیتا ہے کہ صاحب کلام خود ایک اجتماعی حیثیت کا حامل انسان ہے اور اس کا حکم ہر جگہ چلتا ہے۔ نیز وہ اپنے دور کے امور کا مالک ہے تو بلا شک و شبہ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ باتیں ایسے آدمی کی ہیں جو زہد و گوشہ نشینی کے علاوہ کوئی چیز نہیں جانتا، اور ذکر و عبادت کے علاوہ کوئی کام نہیں کرتا جو گھر کے ایک گوشے یا پہاڑ کے کسی دامن میں گوشہ نشینی اختیار کیے ہوئے ہے جہاں اپنی آواز کے علاوہ اسے کسی چیز کی صدا سنائی نہ دیتی ہو اور اپنے علاوہ کوئی نظر نہ آتا ہو اور مباشرے اور اس کے ہنگاموں سے بے خبر ہے۔ کوئی شخص یہ باور نہیں کرتا کہ یہ باتیں جو

زہد و تنبیہ اور وعظ و نصیحت میں اس قدر ڈوبی ہوئی ہیں اس شخص کی ہیں جو میدان جنگ میں لشکرِ عدو کے قلب میں گھس جاتا ہے تلوار لہراتا ہوا دشمن کا سر کاٹنے کے درپے ہوتا ہے۔ بہادروں کو زمین پر دسے مارتا ہے۔ اس کی تلوار سے خون ٹپک رہا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ شخص زاہدوں میں سب سے زیادہ زاہد اور عابدوں میں سب سے زیادہ عابد ہے۔“

سید رضی اس کے بعد کہتے ہیں :

”میں یہ بات اکثر دوستوں سے کہا کرتا ہوں اور اس طریقے سے ان کو حیرت میں مبتلا کر دیتا ہوں۔“

شیخ محمد عبدہ نیج البلاغہ کے اسی پہلو سے متاثر ہوئے ہیں۔ نیج البلاغہ کے معنائیں کی رنگارنگی اور پڑھنے والے کو مختلف دنیاؤں کی سیر کرانے کی خصوصیت تمام دوسری چیزوں سے زیادہ شیخ محمد عبدہ کی توجہ اور تعجب کا باعث بنی ہے۔ وہ خود شرح نیج البلاغہ کے مقدمے میں کہتے ہیں :

”علیؑ کے کلام سے قطع نظر، مجموعی طور پر آپ کی روح ایک وسیع ہمہ پہلو اور کئی خصوصیات کی حامل روح ہے۔ اور آپ کی اس خصوصیت کی تعریف ہمیشہ ہوتی رہی ہے۔ آپ ایک عادل حکمراں بھی ہیں، شب بیدار عابد بھی، محراب عبادت میں فریادگناں اور میدان جنگ میں خنداں و شاداں، ایک سخت مزاج سپاہی بھی ہیں اور ایک رحم دل و مہربان سرپرست بھی، دور اندیش حکیم بھی ہیں اور قابلِ حاکم بھی۔ استاد بھی ہیں خطیب بھی، قاضی بھی ہیں مفتی بھی ہیں، کسان بھی اور مصنف

بھی۔ گویا آپ ایک انسان کامل ہیں اور انسانیت کی تمام روحانی دنیاؤں پر محیط ہیں۔“

صفی الدین حلّی (متوفی آٹھویں صدی ہجری) آپ کے بارے میں کہتا ہے:

جُمِعَتْ فِي صِفَاتِكَ الْأَضْدَادُ
وَلِهَذَا عَزَّتْ لَكَ الْأَنْدَادُ

زاهدٌ حاکمٌ حلیمٌ شجاعٌ
فاتکٌ ناسکٌ فقیہٌ جوادٌ

شیم ما جمیع فی بشر قط
ولا حاز مثلہن العباد

خلق یخجل النسیم من اللطف
وبأس یذوب منه الجماد

حل معنائک ان تحیط بہ
الشعر و یحصى صفاتک النقاد

ان سب باتوں سے بھی زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ علی علیہ السلام نے (باجہود اس کے کہ ہمیشہ معنوی امور کے بارے میں گفتگو کی ہے) فصاحت کو درجہ کمال پر پہنچایا ہے۔ علیؑ نے مے و محبوب یا فخر و مبالغت وغیرہ (جو کہ سخن آزمائی کے کھلے میدان ہیں) کی بات نہیں کی۔ اس کے علاوہ آپ نے صرف کہنے یا سخنوری کے اظہار کے لیے گفتگو نہیں فرمائی۔ آپؑ کلام کو وسیلہ سمجھتے تھے مقصد نہیں۔ آپؑ کا مقصد یہ نہ تھا کہ آپ ایک فنی یادگار اور ایک ادبی شاہکار چھوڑ جائیں۔ اس کے

بھی بڑھ کر یہ کہ آپ کی باتوں میں جامعیت ہے اور کسی خاص زمان و مکان یا مخصوص افراد تک محدود نہیں، آپ کا مخاطب انسان ہے۔ اسی لیے آپ کا کلام زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ کیونکہ یہ ساری باتیں سخنور کی نگاہ میں میدان کو محدود اور خود اس کو مقید بناتی ہیں۔

قرآن کے لفظی اعجاز کا بنیادی سبب یہ ہے کہ اگرچہ اس کے موضوعات اور مطالب اس زمانے کے مروجہ موضوعات سے مختلف اور ایک جدید ادبیات کا سرچشمہ ہیں اور اس کا تعلق کسی اور ہی عالم سے ہے۔ لیکن پھر بھی اس کی دل کشی اور فصاحت معجزے کی حد تک ہے۔ نہج البلاغہ اس نقطہ نظر سے بھی (دوسرے پہلوؤں کی طرح) قرآن سے متاثر ہے۔ درحقیقت یہ فرزند قرآن ہے۔

نہج البلاغہ کے موضوعات

نہج البلاغہ میں بیان کیے گئے مباحث و موضوعات جو اس مجموعہ کی رنگارنگی کا باعث ہیں۔ کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ میں یہ دعویٰ تو نہیں کرتا کہ نہج البلاغہ کے تجزیہ و تحلیل اور اس میں بیان کیے گئے مفہیم کی کما حقہ ادائیگی کا حق ادا کر سکوں گا بلکہ بندے کے پیش نظر صرف اتنا ہے کہ اس نقطہ نگاہ سے نہج البلاغہ کا مطالعہ کروں۔ مجھے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مستقبل میں ایسے افراد پیدا ہوں گے جو مفہیم کو بہتر انداز میں بیان کر سکیں گے۔

نہج البلاغہ کے موضوعات پر ایک مجموعی نظر

نہج البلاغہ کے وہ مباحث جن میں سے ہر ایک بحث و گفتگو کے لائق

ہے درج ذیل ہے۔

۱	_____	الہیات و ماوراء الطبیعیات
۲	_____	ذکر و عبارت
۳	_____	حکومت و عدالت
۴	_____	اہل بیتؑ و خلافت
۵	_____	وعظ و حکمت
۶	_____	دنیا و دنیا پرستی
۷	_____	شجاعت و مردانگی
۸	_____	جنگی پیش گوئیاں
۹	_____	دعا و مناجات
۱۰	_____	اس زمانے کے لوگوں کی شکایت اور ان پر تنقید
۱۱	_____	اجتماعی اصول
۱۲	_____	اسلام اور قرآن
۱۳	_____	اخلاق اور اصلاح نفس
۱۴	_____	شخصیات اور کچھ دیگر موضوعات

بدیہی بات ہے کہ جس طرح مقالات کے عنوان (سیری در نہج البلاغہ) سے واضح ہے بندہ نہ دعویٰ کرتا ہے کہ مندرجہ بالا موضوعات نہج البلاغہ کے تمام موضوعات کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور نہ ہی اس بات کا مدعی ہے کہ مذکورہ موضوعات پر مکمل روشنی ڈال سکے گا۔ نیز اس بات کا دعویٰ بھی نہیں کرتا کہ اس کام کو کرنے کی بیانت رکھتا ہوں۔ آپ کے پیش نظر مقالات کی حیثیت فقط ایک طائرانہ نگاہ کی ہے۔ شاید بعد میں اس عظیم خزانے سے مزید بہرہ اندوز ہونے کی توفیق ملے یا دوسروں کو یہ توفیق ملے۔ واللہ اعلم۔ انہ خیر موفق و معین۔

حصہ دوم



الہیات اور ماوراء الطبیعیات



- | | |
|---------------------------------|---|
| ○ توحید و معرفت | ○ خدا کی ذات اور صفات |
| ○ تلخ اعترافات | ○ ذات حق |
| ○ شیعہ طرز تفکر | ○ خدا کی وحدانیت عددی نہیں |
| ○ ماوراء الطبیعی امور میں فلسفی | ○ خدا کا اول و آخر اور ظاہر و باطن ہونا |
| ○ نظریات کی قدر و قیمت | ○ تقابل اور تضاد |
| ○ آثارِ فطرت میں غور و فکر | ○ منہج البلاغہ اور علم کلام |
| ○ اہمیت | ○ منہج البلاغہ اور فلسفیانہ افکار |
| ○ خالص عقلی مسائل | ○ منہج البلاغہ اور مغربی فلسفی افکار |

الہیات اور ماوراء الطبیعیات

توحید و معرفت

الہیات اور ماوراء الطبیعیات سے متعلق مسائل نہج البلاغہ کا ایک اہم حصہ ہیں۔ خطبوں، خطوط اور مختصر جملوں میں مجموعی طور پر تقریباً چالیس مرتبہ ان مسائل پر بحث ہوئی ہے۔ البتہ ان میں سے بعض چھوٹے چھوٹے جملے ہیں لیکن اکثر چند سطروں اور گاہے چند صفحات پر بھی مشتمل ہیں۔

توحید سے متعلق نہج البلاغہ کے مباحث کو شاید اس کتاب کے موضوعات میں سب سے زیادہ حیرت انگیز مقام حاصل ہو۔ یہ مباحث بغیر کسی مبالغے کے ان کے وجود میں آنے کے زمانے اور حالات کے پیش نظر معجزے کی حدوں کو چھو رہے ہیں۔

اس مسئلے میں نہج البلاغہ کے مباحث مختلف اور گونا گوں ہیں۔ ان کا ایک حصہ مخلوقات (اور خداوند عالم کی صناعت) میں غور و فکر کرنے سے متعلق ہے۔ اس حصے میں مولانا کبھی زمین و آسمان کے مجموعی نظام کو زیر بحث لاتے ہیں اور کبھی

خاص طور پر چمگاڈر، مور اور چیونٹی وغیرہ جیسی چیزوں پر بحث فرماتے ہیں۔ اور ان موجودات کی پیدائش اور خلقت میں تدبیر اور مقصدیت کے وجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم چیونٹی سے متعلق آپ کے ایک قول کو نقل کرتے ہیں۔

خطبہ نمبر ۱۸۳ میں یوں فرمایا ہے :

«الای نظرون الی صغیر ما خلق کیف احکم خلقه
واتقن ترکیبه وفلق له السمع والبصر وسوی
له العظم والبشر، انظروا الی النملہ فی صغیر،
جثتها ولطافة هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر
ولا بمستدرک الفکر، کیف دبت علی ارضها وصبت
علی رزقها، تنقل الحبة الی حبرها، وتعدھا
فی مستقرها، تجمع فی حرها لبردھا وفی وردھا
لصدرھا، مکفولة برزقها، مرزوقة بوقفها،
لا یغفلھا المنان، ولا یحرمھا الدیان ولو فی
الصفایا الباس والحجر الحامس، ولو فکرت فی
محاری اکلھا فی علوها وسفلھا، وما فی
الجوف من شراسیت بطنھا، وما فی الراس من
غینھا واذنھا المقضیت من خلقھا عجبا»

» کیا وہ خدا کی اس چھوٹی مخلوق میں غور و فکر نہیں کرتے کہ خدا نے کس طرح اس کی ساخت کو مستحکم بنایا اور کس طرح اس کی ترکیب کو استوار کیا۔ اسے سننے اور دیکھنے کی قوت دی اور مکمل ہڈیوں اور کھال سے نوازا؟ چیونٹی کے اس نازک اور چھوٹے سے جسم

میں غور و فکر کرو۔ اس قدر باریک ہے کہ مشکل سے دکھائی دیتی ہے اور نہ نیکروں میں سماتی ہے۔ اس قدر چھوٹی جسامت کے باوجود کس طرح زمین پر چلتی ہے اور روزی جمع کرنے میں لگن ہے۔ رات کو اپنے بل میں پہنچاتی ہے اور گودام میں ذخیرہ کرتی ہے۔ سردیوں کے لیے گرمیوں میں جت کرتی ہے اور سردیوں کے ایام میں بھی وہ وقت مد نظر رکھتی ہے جب اس نے باہر نکلنا ہے۔ اس کی رُزنا کا بند و بست اس کی ضروریات کے عین مطابق ہو چکا ہے۔ خاوندِ منان اس کو کبھی فراموش نہیں کرتا اگرچہ یہ سخت پتھروں کے نیچے ہی کیوں نہ ہو۔ اگر تم اس کی غذا کی نالیوں اور اس کے بلند و پست حصوں اور اس کے خول میں پیٹ کی طرف جھکی ہوئی پسلیوں کے کناروں اور اس کے سر میں چھوٹی چھوٹی آنکھوں اور کانوں کی ساخت میں غور و فکر کرو گے تو سخت متعجب ہو گے۔

توحید کے بارے میں نہج البلاغہ کی زیادہ تر گفتگو عقلی اور فلسفی ہے۔ ان بحثوں میں نہج البلاغہ کا غیر معمولی کمال نمایاں نظر آتا ہے۔ نہج البلاغہ کی توحید سے متعلق عقلی بحثوں میں ہر قسم کی گفتگو، استدلال اور نتیجہ گیری کا محور حق تعالیٰ کی بے پایانی، اس کی ذات کا ہر چیز پر محیط ہونا اور اس کا قائم بالذات ہونا ہے۔ امیر المومنین علیہ السلام نے اس حصے میں گفتگو کا حق ادا کیا ہے۔ اس میدان میں بھی آپ سے پہلے اور نہ آپ کے بعد کوئی آپ کی برابری کر سکا ہے۔

دوسرا مسئلہ جو نہج البلاغہ میں مذکور ہے وہ خدا کے بسیط مطلق ہونے کا مسئلہ ہے۔ یعنی ہر قسم کی دوئی، ترکیب اور ذات و صفات میں جدالی کی نفی ہے اور اس بارے میں بھی بار بار بحث ہوئی ہے۔

اس کے علاوہ کچھ اہم اور بے نظیر (جدید) مسائل اور بھی ہیں۔ مثلاً خدا کا آخر ہونے کے ساتھ ساتھ اول بھی ہونا۔ اور باطن ہونے کے باوصف ظاہر بھی ہونا۔ وقت اور عدد سے بھی اس کا مقدم ہونا۔ نیز اس کی قدامت کا قدامت زمانی اور اس کی وحدت کا وحدت عددی نہ ہونا۔ خدا کی ذاتی بزرگی، قدرت، بے نیازی، خالقیت، اس کی ایک حالت کا اسے دوسری حالت سے غافل نہ کرنا، اس کے کلام کا عین فعل ہونا، اس کی پہچان میں عقلی قوت کے حدود اور یہ کہ معرفت سے مراد پردہ عقل پر اس کی تجلی ہے، نہ کسی موضوع یا مسمی کا ذہنوں میں سما جانا، نیز خدا کے جسم ہونے، حرکت کرنے، ساکن ہونے، متغیر ہونے، پابند زمان و مکان ہونے، کسی چیز کا اس کے مثل، اس کی ضد، اس کا شریک اور مشابہ ہونے، نیز وسیلے کے استعمال، محدودیت اور عدد ہونے کی نفی کرنا وغیرہ۔ ان کے علاوہ کچھ دوسرے مسائل بھی ہیں جن میں سے ہر ایک کے لیے ہم انشاء اللہ مثالیں پیش کریں گے۔

یہ وہ موضوعات ہیں جن کا اس حیرت انگیز کتاب میں ذکر ہوا ہے۔ اور یہ باتیں ہر اس فلسفی کو بحر حیرت میں غرق کر دیتی ہیں جو قدیم اور جدید فلسفیانہ افکار سے آگاہ ہے۔

منہج البلاغہ میں مذکور ان مسائل پر تفصیلی بحث کے لیے ایک جدا گانہ اور مفصل کتاب درکار ہے۔ اور ایک یا دو مقالوں سے ان کی تشریح ممکن نہیں۔ اس لیے ناچار ہم ایک اجمالی نگاہ ہی پر اکتفا کریں گے۔ لیکن اجمالی مطالعے سے قبل مقدمہ کے طور پر چند نکات کی طرف اشارہ ضروری ہے۔

تنازع اعتراف

ہم شیعوں کو اعتراف کرنا چاہیے کہ ہم جس شخص کی پیروی کا دم بھرتے ہیں

اس کے ساتھ ہم نے دوسروں سے زیادہ زیادتی نہیں تو کم از کم سہل انگاری ضرور کی ہے۔
 اصولاً ہماری یہ کوتاہی ظلم کا درجہ رکھتی ہے۔ بہر حال ہم نے یا تو علیؑ کو پہچاننے کی تمنا ہی نہیں
 کی یا ہم پہچاننے میں ناکام رہے ہیں۔ ہماری زیادہ تر کوششیں علیؑ علیہ السلام کے بارے
 میں رسول اکرمؐ کے صریحی فرمودات، نیز ان تصریحات کو اہمیت نہ دینے والوں کو برا بھلا
 کہنے کے بارے میں رہی ہیں لیکن خود مولا علیؑ کی شخصیت کے بارے میں ہم نے تساہل سے
 کام لیا ہے۔ ہم اس بات سے غافل رہے ہیں کہ خدائی عطار نے جس مُشک کی تعریف کی
 ہے وہ بذات خود دلکش خوشبو رکھتا ہے۔ سب سے ضروری امر تو یہ تھا کہ ہم اس بو کو
 پہچانیں اور اپنے مشام جان کو اس کی خوشبو سے معطر کریں۔ یعنی ضروری ہے کہ اسے خود
 پہچانیں اور دوسروں کو پہچنوائیں۔ خدائی عطار نے اس خوشبو کی تعریف اس لیے کی تھی
 تاکہ لوگ اس کی خوشبو سے آشنا ہوں۔ نہ یہ کہ ہم عطار کی بات سننے پر ہی اکتفا کریں
 اور اپنے وقت کو مُعرّف کے تعارف کی بحث میں صرف کریں نہ کہ خود مُعرّف کی پہچان میں
 اگر نہج البلاغہ کسی اور کی ہوتی تو کیا اس کے ساتھ یہی سلوک ہوتا؟ ہمارا
 ملک ایران شیعیان علیؑ کا مرکز ہے اور ایرانیوں کی زبان فارسی ہے۔ آپ ذرا نہج البلاغہ
 کے فارسی ترجموں اور شرحوں پر نگاہ دوڑائیں اور پھر اپنی کارکردگی کا جائزہ لیں۔

خلاصہ یہ کہ معارف الہی اور دیگر مضامین کے بیان کی رو سے دوسرے
 مسلمانوں کی روایات اور دعائیں شیعہ روایات و احادیث اور دعاؤں کا پائنگ بھی
 نہیں۔ جو باتیں اصول کافی، توحید صدوق اور احتجاج طبرسی میں ملتی ہیں وہ کسی غیر شیعہ
 کتاب میں دستیاب نہیں۔ اس سلسلے میں غیر شیعہ کتب میں جو کچھ موجود ہے وہ گاہے
 ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ قطعاً جعلی ہیں۔ کیونکہ وہ قرآنی
 نصوص اور اصولوں کے منافی ہیں اور ان سے تجسیم اور تشبیہ کی بُرائی ہے۔

۱۔ تجسیم یعنی خدا کے لیے جسم کا قائل ہونا اور تشبیہ یعنی خدا کے لیے شبیہ قرار دینا (مترجم)

ماثم معروف حسینی نے اپنی تازہ ترین تالیف ”دراسات فی المکانی
للکلبینی والصحیح للبخاری“ میں ایک اچھی حدت پسندی کا ثبوت دیا ہے اور
الہیات سے متعلق صحیح بخاری اور کانی کلینی کی روایات کا مختصر موازنہ پیش کیا ہے۔

شیعی طرز تفکر

ائمہ علیہم السلام کا الہیات سے متعلق موضوعات کو چھیڑنا اور ان مسائل کا
تجزیہ و تحلیل کرنا (جن کا ایک نمونہ اور ان میں سر فہرست نہج البلاغہ ہے) اس بات کا سبب
بنا کہ انہی قدیم ایام سے شیعی فکر، فاسفی طرز تفکر کی صورت اختیار کر گئی۔ البتہ یہ اسلام
میں کوئی نئی بات اور بدعت نہ تھی۔ بلکہ یہ ایک ایسی راہ ہے جو قرآن نے مسلمانوں
کے سامنے کھولی تھی۔ اور ائمہ اہل بیت علیہم السلام نے تعلیمات قرآنی کی پیروی اور
تفسیر قرآن کے عنوان سے ان حقائق کا اظہار کیا ہے۔ اور یہاں اگر کسی کی مذمت ہو بھی تو
دوسروں کی ہونی چاہیے جو اس راہ پر نہیں چلے اور اس وسیلے سے استفادہ نہ کر کے
تاریخ بتاتی ہے کہ صدر اسلام سے ہی دوسروں کی نسبت شیعوں ان مسائل
کی طرف زیادہ توجہ دیتے آئے ہیں۔ اہل سنت کے درمیان فرقہ معززہ جو شیعوں سے
زیادہ قریب تھا، اس طرف کچھ زیادہ مائل تھا۔ لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں۔ اہل سنت کے
مجموعی مزاج نے اسے قبول نہ کیا۔ اس طرح قریباً تیسری صدی کے بعد ان کا خاتمہ ہو گیا۔

احمد امین مصری ”ظہر الاسلام“ کی پہلی جلد میں اس بات کی تصدیق کرتا
ہے۔ وہ مصر میں فاطمی حکمرانوں (جو شیعہ تھے) کے ذریعے چلنے والی فلسفی تحریک پر
بحث کے بعد کہتا ہے:

”فلسفے کا تعلق سنیوں کی نسبت شیعوں سے زیادہ رہا ہے اور
اس حقیقت کو ہم مصر کی فاطمی حکومت اور ایران میں آل بویہ

کے عہد میں دیکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ جدید دور میں تمام دوسرے اسلامی ممالک کی بہ نسبت ایران کی فلسفے پر زیادہ توجہ رہی ہے جو ایک شیعہ ملک ہے۔ سید جمال الدین اسدآبادی نے جو شیعیت کی طرف مائل تھے اور جنہوں نے ایران میں فلسفہ پڑھا تھا مصر پہنچتے ہی وہاں ایک فلسفی تحریک کو جنم دیا۔“

لیکن احمد امین اس مسئلے میں کہ فرقہ شیعہ کیوں غیر شیعہ فرقوں کی نسبت فلسفے کی طرف زیادہ مائل رہا ہے عمدّاً یا سہواً غلطی کا شکار ہوا ہے۔ کہتا ہے:

”شیعوں کا عقلی اور فلسفی بحثوں کی جانب زیادہ راغب ہونے کا سبب باطنیت اور تاویل کی طرف ان کا رجحان ہے۔ وہ اپنی باطنیت کی توجیہ کے لیے فلسفے کی مدد لینے پر مجبور تھے۔ اسی لیے فاطمی دور کے مصر نیز بویہی، صفوی اور قاجاری دور کے ایران کا تمام اسلامی ممالک کی بہ نسبت فلسفے کی طرف زیادہ رجحان رہا ہے۔“

احمد امین کی یہ بات لغویاتی سے زیادہ نہیں۔ فلسفے کی طرف شیعوں کا یہ رجحان ان کے اماموں کا پیدا کردہ ہے۔ یہی ائمہؑ تو تھے جو اپنے دلائل، اپنی تقریریں، اپنی روایات و احادیث اور دعاؤں میں فلسفے کے بلند ترین اور باریک ترین نکات بیان فرماتے تھے۔ ہنج البلاغہ انہی کا ایک نمونہ ہے۔

حتیٰ کہ احادیثِ نبویؐ میں بھی ہم شیعہ روایات میں ایسی بہترین احادیث کو پاتے ہیں جو غیر شیعہ احادیث میں پیغمبر اکرمؐ سے مروی نہیں۔ شیعہ طرزِ تفکر کا تعلق صرف فلسفے سے ہی نہیں بلکہ علمِ کلام، فقہ اور اصول فقہ میں بھی اسے خصوصی امتیاز حاصل ہے۔ اور یہ سب ایک ہی ریشہ کے برگ و بار ہیں۔

کچھ دوسرے لوگ "ملت ایران" کو اس فرق کا سبب سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چونکہ شیعہ ایرانی تھے۔ اور ایرانی شیعہ۔ اور چونکہ ایران کے لوگ غور و فکر کرنے والے اور باریک بین تھے اس لیے انھوں نے اپنی مضبوط عقل و فکر کے ذریعے شیعہ نظریات کو ترقی دی اور اسے اسلامی رنگ دیا۔

برٹنڈرسل "تاریخ فلسفہ غرب" کی دوسری جلد میں اسی بنیاد پر اپنے نقطہ نظر کا اظہار کرتا ہے۔ رسل نے اپنی طبیعت اور عادت کے مطابق نہایت بد تہذیبی کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔ البتہ وہ اپنے دعوے کے اثبات سے معذور ہے کیونکہ وہ اسلامی فلسفے سے بالکل ناواقف ہے اور اس سے معمولی آشنائی بھی نہیں رکھتا۔ کہاں یہ کہ وہ اس کی ابتداء اور اس کے سرچشمے کی تشخیص کر سکے۔

ہم اس طرز فکر کے حامیوں سے کہتے ہیں کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ نہ تو تمام شیعہ ایرانی تھے اور نہ ہی تمام ایرانی شیعہ تھے۔ کیا محمد بن یعقوب کلینی، محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ قمی اور محمد بن ابی طالب مازندرانی ایرانی تھے؟ اور محمد بن اسماعیل بخاری، ابو داؤد سجستانی، اور مسلم بن حجاج نیشاپوری ایرانی نہ تھے؟ کیا شیخ البلاغہ کو جمع کرنے والے سید رضی ایرانی تھے؟ کیا مصری فاطمی حکمران ایرانی تھے؟ کیوں مصر میں فاطمیوں کے اقتدار کے ساتھ فلسفی افکار زندہ اور ان کے زوال کے ساتھ یہ افکار ختم ہو گئے؟ اور پھر ایک ایرانی شیعہ سید کے ہاتھوں دوبارہ یہ فکر زندہ ہوتا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس فلسفی طرز فکر اور اس فکری رجحان کی داغ بیل ڈالنے والے صرف اور صرف اہل بیتؑ ہی تھے۔ تمام سنی محققین اعتراف کرتے ہیں کہ علی علیہ السلام اصحاب رسولؐ میں سب سے زیادہ صاحب حکمت تھے۔ اور دوسروں کی ذہنی صلاحیتوں کی نسبت آپؐ کی ذہنی سطح کی بات ہی کچھ اور تھی۔

بوعلی سینا سے قول نقل ہوا ہے :

”اصحاب رسولؐ کے درمیان علی علیہ السلام کی مثال جزئیات

محسوسہ کے درمیان ”کلی“ کی طرح تھی یا یوں کہیے کہ مادی

اجسام کے درمیان قاهر عقول کی طرح تھی۔“

بدیہی بات ہے کہ ایسے امام کے پیروکاروں کا طرز تفکر دوسروں کے طرز

تفکر سے بالکل مختلف ہوگا۔

احمد امین اور کچھ دوسرے حضرات ایک اور غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں۔

انہوں نے اس قسم کی باتوں کے علی علیہ السلام سے منسوب ہونے کی تردید کی ہے۔ یہ لوگ

کہتے ہیں کہ اہل عرب یونانی فلسفے کی آمد سے پہلے اس قسم کی بحثوں، تجزیہ و تحلیل اور مشکافیوں

سے آگاہ نہ تھے۔ یہ باتیں بعد میں یونانی فلسفے سے آگاہ افراد نے گھڑی ہیں۔ اور پھر

امام علی ابن ابی طالب کی طرف ان کو منسوب کر دیا ہے۔

ہمیں بھی اعتراف ہے کہ اہل عرب اس قسم کی باتوں سے آشنا نہ تھے۔ نہ

صرف اہل عرب بلکہ غیر عرب بھی آگاہ نہ تھے۔ یونان اور یونانی فلسفہ کو بھی ان باتوں کی

خبر نہ تھی۔

احمد امین پہلے تو علیؑ کو فکری لحاظ سے ابو جہل و ابوسفیان جیسے اعراب کی صف

میں نیچے لے آتا ہے۔ اس کے بعد صغریٰ و کبریٰ ترتیب دیتا ہے۔ کیا ایام جاہلیت کے عرب

ان مطالب و مفاہیم سے آگاہ تھے جو قرآن لے کر آیا تھا؟ کیا علیؑ پیغمبرؐ کے خصوصی

تربیت شدہ اور تعلیم یافتہ نہ تھے؟ کیا پیغمبرؐ نے علیؑ کا اپنے اصحاب میں سب سے زیادہ

عالم ہونے کی حیثیت سے تعارف نہیں کرایا؟ کیا ضرورت ہے کہ ہم بعض ایسے اصحاب کی

شان برسر رکھنے کی خاطر جو عام سطح کے افراد تھے کسی دوسرے شخص کے مقام اور اس کی

فضیلت سے انکار کریں جو اسلام کی بدولت بلند ترین عرفانی مقام اور تجلی باطنی سے

بہرہ اندوز تھا۔

احمد امین کہتا ہے :

”یونانی فلسفے سے پہلے عرب کے لوگ ان مضامین اور مطالب سے آشنا نہ تھے جو نہج البلاغہ میں بیان ہوئے ہیں۔“

اس کا جواب یہ ہے کہ نہج البلاغہ کے مضامین اور مضامین سے یونانی فلسفے کے بعد بھی آگاہ نہیں ہوئے۔ نہ صرف یہ کہ اہل عرب آگاہ نہیں ہوئے بلکہ غیر عرب مسلمان بھی آگاہ نہ ہوئے۔ کیونکہ یونانی فلسفہ بھی ان امور سے بے خبر تھا۔ یہ تو اسلامی فلسفے کی خصوصیات میں سے ہیں۔ یعنی اسلام کی امتیازی باتیں ہیں اور اسلامی فلسفیوں نے اسلامی اصولوں کی روشنی میں تدریجاً ان کو اپنے فلسفے میں داخل کیا۔

ماوراء الطبیعی امور میں فلسفی نظریات کی قدر قیمت

جیسا کہ ہم نے پہلے تذکرہ کیا کہ نہج البلاغہ میں الہیاتی موضوعات کو دو طرح سے چھیڑا گیا ہے۔ پہلی قسم میں مادی دنیا اور اس کی اندرونی تنظیم پر ایک ایسے آئینے کی حیثیت سے جو اپنے موجد کے علم و کمال کو واضح کرتا ہے، بحث و تمحیص ہوئی ہے۔ دوسری قسم میں خالص عقلی افکار اور صرف فلسفی نظریات کو بیان کیا گیا ہے۔ نہج البلاغہ کی الہیاتی بحثوں کا اکثر حصہ خالص عقلی تفکرات اور خالص فلسفی حساب کتاب پر مشتمل ہے۔ ذات الہی کی صفات کمالیہ و جلالیہ کے بارے میں صرف دوسرے طریقے سے استفادہ کیا گیا ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں اس قسم کی بحثوں کی قدر و قیمت اور اس طرز تفکر کے استعمال میں شک اور شبہ پایا جاتا ہے۔ ہمیشہ ایسے افراد موجود رہے ہیں جو اس قسم کی بحثوں کو عقلی اور شرعی یا ان میں سے کسی ایک نقطہ نظر سے ناجائز تصور کرتے ہیں۔ ہمارے دور میں بھی ایک گروہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس قسم کا تجزیہ و تحلیل اسلامی روح کے منافی ہے۔ اور

مسلمان قرآنی رہنمائی اور الہام نہیں بلکہ یونانی فلسفے کے زیر اثر ان بحثوں میں پڑ گئے ہیں اور اگر مسلمان اچھی طرح قرآنی تعلیمات کو مد نظر رکھتے تو وہ اس قسم کے پرپیچ مسائل میں گرفتار نہ ہوتے۔ یہ لوگ اصولی طور پر اسی بنیاد پر نہج البداعہ کے اس حصے کو علی علیہ السلام کا کلام سمجھنے میں شک کا شکار ہیں۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں پائے جانے والے ایک گروہ نے شرعی نقطہ نظر سے اس قسم کی بحثوں کی مخالفت کی۔ اس گروہ کا دعویٰ تھا کہ مسلمانوں پر فرض ہے کہ عام لوگوں کی فہم کی حد تک الفاظ کے ظاہر سے جس قدر سمجھا جاسکتا ہے اسی کو بسر و چشم قبول کریں۔ اس کے بارے میں ہر قسم کا سوال و جواب اور چون و چرا بدعت ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی آیہ قرآنی "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی" کے بارے میں سوال کرتا تو وہ ناراضگی کا اظہار کرتے اور اس طرح کے سوال کو ناجائز قرار دیتے اور کہتے کہ:

"الْكَيْفِيَّةُ مَجْهُولَةٌ وَالسُّؤَالُ بِدْعَةٌ"

"حقیقت ہمارے لیے غیر واضح ہے اور اس کے متعلق سوال کرنا ممنوع ہے۔"

تیسری صدی میں یہ گروہ جسے بعد میں اشاعرہ کہا گیا، فرقہ معتزلہ کے مقابلے میں جنت گیا جو اس طرح کے تفکرات کو جائز سمجھتا تھا۔ اس کامیابی نے اسلام کی عقلی زندگی پر ایک بہت گہری ضرب لگائی۔ خود ہمارے اخباری حضرات بھی دسویں سے چودھویں صدی تک خصوصاً دسویں اور گیارہویں صدی میں فکری طور پر اشاعرہ کی پیروی کرتے تھے۔ یہ تو تھا شرعی پہلو۔

رہا عقلی نقطہ نظر تو یورپ میں طبیعیات کے بارے میں عقلی روش کی بجائے

حسی اور تجربیاتی طرز فکر کی کامیابی کے بعد یہ نظریہ وجود میں آیا کہ عقلی روش صرف طبیعیات میں بلا کہیں بھی معتبر نہیں ہے۔ اور قابل اعتماد فلسفہ صرف حسی فلسفہ ہے۔ اس نظریے کا لازمی نتیجہ الہیاتی مسائل کے مشکوک اور غیر قابل اعتماد ہونے کی صورت میں نکلا۔ کیونکہ یہ مسائل حسی اور تجربیاتی مشاہدے کی قلمرو سے خارج ہیں۔

دنیاۓ اسلام میں ایک طرف سے اشعری افکار کی لہروں اور دوسری جانب سے طبیعیات میں مادی اور تجربیاتی طرز فکر کی پے درپے اور حیرت انگیز کامیابیوں نے غیر شیعہ مسلمان مصنفین کو مضطرب کر دیا جس کے نتیجے میں ایک ایسے مخلوط نظریے نے جنم لیا جس نے شرعی اور عقلی دونوں لحاظ سے الہیات میں عقلی روش کے استعمال کو ممنوع قرار دیا۔ شرعی پہلو سے تو وہ اس بات کے دعویدار ہوئے کہ قرآن کی رو سے خدا شناسی کا واحد قابل اعتماد راستہ حسی اور تجربیاتی طریقہ یعنی عالم خلقت کا مطالعہ ہے۔ اور اس کے علاوہ ہر چیز فضول ہے۔ قرآن نے اپنی دسیوں آیات میں لوگوں کو مظاہر قدرت کے مطالعے کی دعوت دی ہے۔ اور طبیعیات کو مبدار و معاد کی چابی اور نشانی قرار دیا ہے۔ اور عقلی نقطہ نظر سے یورپ کے مادی فلسفیوں کے اقوال کا اپنی باتوں اور تحریروں میں ذکر کیا ہے۔ فرید وجدی نے "علی اطلال المذہب المادی" اور سید ابوالحسن علی ندوی نے "مَا ذَا أَحْسَرَ الْعَالَمُ بِإِنْحِطَاطِ الْمُسْلِمِينَ" نامی کتابوں میں اور سید قطب جیسے اخوان المسلمین کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں اس نظریے کی تبلیغ اور مخالفین کے نظریے کی سختی سے مخالفت کی ہے۔

"ندوی" مسلمانوں کا جاہلیت سے اسلام کی طرف سفر "نامی فصل میں" الہیات میں محکمات و بینات، کے عنوان کے تحت لکھتا ہے:

"پیغمبروں نے لوگوں کو خدا کی ذات و صفات، کائنات اور انسان کے انجام سے آگاہ کیا۔ اور ان امور کے بارے میں انسانوں کے بے

بے اجر معلومات فراہم کیں اور انسان کو ان مسائل میں جن کے مبادی اور مقدمات ان کے اختیار میں نہیں بحث و تحقیق سے بے نیاز کیا۔ (کیونکہ یہ علوم حس اور طبیعیات سے ماوراء ہیں۔ اور انسانی علم و فکر کی دنیا محسوسات تک محدود ہے) لیکن لوگوں نے اس نعمت کی قدر و قیمت کو نہیں پہچانا اور ان مسائل میں بحث و تمحیص میں پڑ گئے جو دراصل تاریکی میں بھٹکنے کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ یہی مصنف اپنی کتاب کے ایک دوسرے باب میں جو مسلمانوں کے زوال سے بحث کرتا ہے۔ "مفید علوم کو کم اہمیت دینے کے عنوان سے علماء اسلام پر یوں تنقید کرتا ہے :

”مسلمان دانشمندیوں نے جس قدر یونانیوں سے سیکھے ہوئے مابعد الطبیعیات پر بحث کو اہمیت دی اس قدر اہمیت تجزیاتی اور حسی علوم کو نہ دی۔ مابعد الطبیعیات اور یونانی الہیاتی فلسفہ و راصل ان کے وہی بت پرستانہ اعتقادات ہیں جن کو انھوں نے اصطلاحی رنگ سے رنگا ہے۔ یہ گمان، اندازے اور لفاظی کا ایک مجموعہ ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ خداوند عالم نے مسلمانوں کو اپنی آسمانی تعلیمات کے ذریعے ان مسائل میں بحث و تمحیص اور تجزیہ و تحلیل (جو کیمیائی تجزیہ و تحلیل سے مشابہ ہیں) سے بے نیاز کیا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے اس عظیم نعمت کا کفران اور اپنی قوت و فکر کو ان مسائل میں صرف کیا ہے۔“ اے

۱۔ ”ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین“ ج ۴، ص ۹۷

۲۔ ”ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین“ ج ۴، ص ۱۳۵

یقیناً فرید وجدی اور نددی جیسے انفرادی نظریہ وہی اشعریوں والی
 ”رجعت پسندی ہے البتہ ایک جدید اور ماڈرن صورت میں یعنی حسی فلسفے کے لیبل
 کے ساتھ۔

سردست ہم فلسفیانہ تعلقات کی اہمیت کے بارے میں فلسفیانہ پہلو سے
 بحث کرنا نہیں چاہتے۔ کتاب ”اصول فلسفہ و روش ریالیزم“ کے ”ارزش معلومات“
 اور ”پیدائش کثرت در ادراکات“ نامی مقالوں میں اس بارے میں کافی حد تک
 بحث ہوئی ہے۔ یہاں ہم تشریحی نقطہ نظر سے گفتگو کو آگے بڑھاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ
 کیا قرآن کریم الہیات میں تحقیق کی واحد راہ، فطرت کے مطالعے کو قرار دیتا ہے۔ اور کسی
 اور طریقے کو صحیح نہیں سمجھتا؟ یا ایسا نہیں ہے؟

لیکن اس سے پہلے ایک بات کی یاد دہانی ضروری ہے اور وہ یہ کہ اشعریوں
 اور غیر اشعری حضرات کے درمیان نظریاتی اختلاف اس بات میں نہیں کہ ”الہیاتی مسائل
 میں کتاب و سنت سے استفادہ کرنا چاہیے یا نہیں؟“ بلکہ اختلاف استفادہ کرنے کے
 طریقے میں ہے۔ فرقہ اشعری کے نزدیک استفادہ صرف اور صرف تعبداً ہونا چاہیے یعنی
 ہم وحدانیت، علم، قدرت اور دوسرے اسماء حسنیٰ سے خدا کی تعریف و توصیف
 اس لیے کرتے ہیں کہ شرع نے یہی کہا ہے۔ وگرنہ ہمیں کیا معلوم کہ خداوند عالم ان صفات سے
 متصف ہے بھی یا نہیں؟ کیونکہ ان باتوں کے اصول و مبادی ہمارے اختیار سے باہر ہیں۔ پس
 ہمیں ہر حال میں یہ ماننا پڑے گا کہ خدا ایسا ہے۔ لیکن ہم یہ جان اور سمجھ نہیں سکتے کہ خدا
 کیسا ہے۔ اور اس بارے میں دینی تعلیمات ہمیں یہ سکھاتی ہیں کہ دینی نقطہ نظر سے کس
 طرح سوچیں، کس طرح غور کریں اور یہ کہ ہم کیسے اعتقادات رکھیں تاکہ ہمارے اعتقادات
 انہی تعلیمات کے مطابق ہوں۔

لیکن ان کے مخالفین کے نزدیک یہ امور دیگر عقلی اور استدلالی امور کی

طرح قابل فہم ہیں۔ یعنی کچھ ایسے اصول اور سبادی موجود ہیں جن کو اگر انسان اچھی طرح جان لے تو ان امور کو سمجھ سکتا ہے۔ شرعی تعلیمات کا کا نام یہ ہے کہ وہ عقل و فکر کے لیے الہام بخش اور ذہنوں کے لیے ہمیز کا کام دیتی ہیں۔ بنیادی طور پر فکری مسائل کے معاملے میں تقلید محض غیر معقول ہے۔ انسان کا کسی کے حکم اور آرڈر کے مطابق سوچنے اور نتیجہ اخذ کرنے کی مثال یوں ہے گویا ایک قابل مشاہدہ چیز میں تقلید کرے۔ اور اپنے مخاطب سے پوچھے کہ میں اس چیز کا مشاہدہ کس طرح کر دوں۔ اسے چھوٹی سمجھوں یا بڑی، سفید سمجھوں یا سیاہ، خوبصورت یا بدصورت۔ تقلیدی سوچ سے مراد فکر نہ کرنے اور سوچے سمجھے بغیر قبول کرنے کے علاوہ کچھ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ بحث اس بات میں نہیں کہ انسان حاملانِ وحی کی تعلیمات کی حدود سے آگے بڑھ سکتا ہے یا نہیں۔ لغو ذہان آگے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جو بات بھی وحی اور خاندانِ وحی کے ذریعے پہنچی ہے وہ خدائی تعلیمات اور کمال کی آخری سیڑھی ہے۔ بات تو انسانی عقل و فکر کی استعداد کے بارے میں ہے کہ کیا وہ ان مسائل سے متعلق چند اصولوں اور ضوابط کو سامنے رکھ کر علمی اور عقلی روش اختیار کر سکتا ہے؟ یا نہیں؟ لے

ربا مسئلہ قرآن کا فطرت میں غور و فکر کی دعوت دینے اور خدا اور ماوراء الطبیعی امور کی پہچان کے لیے فطرت کے وسیلہ ہونے کا۔

اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ انسانی عقل کا فطرت اور عالم خلقت میں، معرفت خدا کی نشانیوں کے طور پر غور کرنا قرآنی تعلیمات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ نیز قرآن کا اس بات پر شدید اصرار ہے کہ لوگ زمین و آسمان نباتات و حیوانات اور انسان کے بارے میں جستجو اور علمی تحقیق کریں۔ اس کے علاوہ اس بات میں

بھی شک نہیں کہ مسلمانوں نے اس سلسلے میں کماحقہ اقدام نہیں کیا۔ اس سستی کی اصلی وجہ شاید وہی یونانی فلسفہ تھا جو صرف اور صرف عقلی اور خیالی امر تھا۔ حتیٰ کہ طبیعیات میں بھی اسی طرز فکر سے کام لیتا تھا۔ ہاں البتہ (جیسا کہ سائنس کی تاریخ شاہد ہے) مسلمان دانشوروں نے یونانیوں کی طرح تجربیاتی طرز و روش کو مکمل طور پر نہیں ٹھکرایا مسلمان تجربیاتی روش کے موجد شمار ہوتے ہیں۔ اہل یورپ اس طرز و روش کے موجد نہیں۔ (اگرچہ غلطی سے مشہور یہی ہے) بلکہ وہ مسلمانوں کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

آثارِ فطرت میں غور و فکر کی اہمیت

ان سب باتوں کے باوجود ایک نکتہ قابلِ غور ہے اور وہ یہ کہ مخلوقاتِ ارض و سما میں غور و فکر کرنے پر مسترآن کی اس قدر شدید تاکید کا مطلب کیا یہ ہے کہ غور و فکر کی ہر دوسری راہ ممنوع ہے؟ یا نہیں بلکہ قرآن نے جس طرح لوگوں کو خدا کی نشانیوں میں غور و فکر کی دعوت دی ہے اسی طرح اور قسم کے غور و فکر کی بھی دعوت ہے؟ اصولاً مخلوقات اور آثارِ خلقت کے مطالعہ کی ان معارف تک رسائی کے لیے مدد کے نقطہ نظر سے کیا قدر و قیمت ہے جو مسترآن کو مطلوب ہیں اور جن کی طرف اس کتاب میں اشارتاً یا صراحتاً ذکر ہوا ہے؟

حقیقت تو یہ ہے کہ آثارِ فطرت کے مطالعے سے قرآن کریم میں صریحاً بیان ہونے والے مسائل میں انتہائی کم مدد ملی جاسکتی ہے۔ قرآن کریم نے الہیات کے بارے میں کچھ ایسے مسائل کو چھیڑا ہے جو فطرت اور مخلوقات کے مطالعے سے حل نہیں ہو سکتے۔ آثارِ فطرت میں غور و فکر کا فائدہ اس قدر ہے کہ یہ نہایت وضاحت کے ساتھ ایک ایسی مدبر اور حکیم و علیم قوت کو ثابت کرتے ہیں جو اس عالم کے نظام کو چلا رہی ہے۔ حتیٰ اور تجربیاتی نگاہ سے کائنات صرف اس حقیقت کی آئینہ دار ہے

کہ ایک ماوراء الطبیعیاتی قوت اور ایک قوی اور حکیم ہستی کا رخاۂ عالم کو چلا رہی ہے۔
لیکن قرآن صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتا کہ انسان یہ جان لے کہ ایک طاقتور
علیم اور حکیم قدرت کے ہاتھوں میں کائنات کی باگ ڈور ہے۔ یہ بات ممکن ہے دیگر آسمانی
کتابوں کے بارے میں صحیح ہو۔ لیکن قرآن کے بارے میں کہ جو آخری آسمانی پیغام ہے
اور اس نے خدا اور ماوراء الطبیعیات کے بارے میں بہت سے مسائل کو چھیڑا ہے
کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

خالص عقلی مسائل

سب سے پہلا بنیادی مسئلہ جس کا جواب محض فطرت کے آثار میں
غور و فکر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس ماوراء الطبیعیاتی قدرت کا واجب الوجود ہونا
اور مخلوق نہ ہونا ہے۔ کائنات زیادہ سے زیادہ اس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ اس کا
انتظام ایک قوی اور حکیم ہستی کے ہاتھوں میں ہے۔ لیکن یہ کہ خود اس ہستی کی حالت
اور کیفیت کیا ہے؟ آیا وہ کسی اور کا دست بگر ہے یا خود مختار اور مستقل ہے؟ اگر
کسی دوسری ہستی کا محتاج ہے تو اس دوسری ہستی کی کیفیت کیا ہے، وہ کیسی ہے؟
قرآن کا مقصد صرف اتنا ہی نہیں کہ ہم یہ جان لیں کہ ایک مضبوط اور دانا قوت کائنات
کو چلا رہی ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ حقیقت میں اصل اور پوری
کائنات کو چلانے والی قوت "اللہ" ہے اور وہ اللہ "لیس کمثلہ شیئ"۔
کا مصداق ہے۔ ہر کمال اس کی ذات میں جمع ہے۔ بالفاظ دیگر وہ کمال مطلق
ہے اور خود قرآن کی تعبیر کے مطابق وہ "لہ المثل الاعلیٰ" ہے۔ فطرت کا
مطالبہ ہمیں ان مطالب سے کیسے آگاہ کر سکتا ہے؟

دوسرا مسئلہ خدا کی وحدانیت اور یگانگت کا ہے۔ قرآن نے اس مسئلے کو

استدلالی شکل میں پیش کیا ہے۔ اور (منطق کی اصطلاح میں) ایک قیاس استثنائی کے ذریعے اس مقصد کو بیان کیا ہے۔ قرآن نے اس سلسلہ میں جو دلیل دی ہے اسے اسلامی فلسفہ "برہان تمانع" کے نام سے یاد کرتا ہے۔ کبھی اس نے ناعلیٰ غلتوں کے تمانع کا راستہ اختیار کیا ہے۔ "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدقا۔" "یاد رکھو اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ اور خدا بھی ہوتے تو زمین و آسمان دونوں برباد ہو جاتے۔" (سورہ انبیاء ۲۱-آیت ۲۲)

اور کبھی تمانع علیٰ غائی: "وما اتخذ اللہ من ولد ما کان معہ من اللہ اذالذہب کل اللہ بما خالق ولعلا بعضهم علی بعض۔" "یقیناً خدا نے کسی کو فرزند نہیں بنایا ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا خدا ہے ورنہ ہر خدا اپنی مخلوقات کو لے کر الگ ہو جاتا اور ہر ایک دوسرے پر برتری کی فکر کرتا اور کائنات تباہ و برباد ہو جاتی۔" (سورہ مومن ۲۳-آیت ۹۱) کے ذریعے بحث کی ہے۔ اے قرآن توحید اور خدا کی یگانگت کی معرفت کو نظام کائنات میں غور و فکر کے ذریعے حاصل کرنے کی ہرگز اس قدر تاکید نہیں کرتا جس قدر محض ایک ماوراء طبعیت خالق کی پہچان کے لیے اس طریقے کے استعمال پر زور دیتا ہے۔ نیز اس قسم کی تاکید درست بھی نہیں۔ قرآن میں کچھ اس قسم کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر:

"لیس کمثلہ شیء" — "وللہ المثل الاعلیٰ۔"

"لہ الاسماء الحسنیٰ" — "والامثال العلیا۔"

"الملک القدوس العزیز المؤمن الصہیم العزیز"

الجبار المتکبر" — "ایماتولوا افتخم وجہ اللہ"

”هو الله في السموات وفي الارض“ — ”هو الاول
والآخر والظاهر والباطن“ — ”الحی القيوم“
”الله الصمد“۔ لم یلد ولم یولد ولم یکن
لہ کفواً احد“

قرآن نے ان مسائل کو کس لیے چھیڑا ہے؟ کیا اس لیے کہ کچھ ناقابلِ فہم امور (جن کے اصول و مبادی (بقول ابو الحسن ندوی) انسان کی قدرت سے باہر ہیں) کو لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے اور ان کو حکم دیا جائے کہ بغیر سمجھے بوجھے طوعاً و کرہاً ان کو قبول کر لیں؟ یا نہیں بلکہ مقصد یہ تھا کہ لوگ سچ سچ خدا کو ان صفات اور کیفیات کے ساتھ پہچانیں؟ پس اگر مقصد یہ تھا کہ ان صفات کے ساتھ خدا کو پہچانا جائے تو اس کا طریقہ کیا ہے؟ آثارِ فطرت ہیں کیسے ان حقائق سے آگاہ کر سکتے ہیں؟ مخلوقات میں غور و فکر کے ذریعے ہم یہ جانتے ہیں کہ خدا علیم ہے۔ یعنی اس نے جو چیز بنائی ہے اس میں علم و حکمت کا رُفہا ہے۔ لیکن قرآن ہم سے صرف اس بات کا خواہاں نہیں کہ ہم جان لیں کہ خداوند عالم نے ہر چیز کو علم و حکمت کے ساتھ خلق کیا ہے۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ :

”انہ بكل شیء علیم۔“

(سورہ شوریٰ ۴۲ - آیت ۱۲)

”لا یعذبُ عنہ مثقالُ ذرّةٍ فی السموات ولا

فی الارض۔“ (سورہ سبأ ۳ - آیت ۳)

”قل لو کان البحر مداداً لکلمت ربّی۔“

(سورہ کہف ۱۸ - آیت ۱۰۹)

یعنی خدا کا علم لامتناہی ہے، اس کی قدرت لامتناہی ہے۔ ہم مخلوقات کے

حتیٰ اور عینی مشاہدے سے خدا کے علم و قدرت کے لامتناہی ہونے کو کیسے سمجھ سکتے ہیں؟
قرآن میں اور بھی بہت سے مسائل کو بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً کتب علوی،
لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، جبر و اختیار، وحی و الہام وغیرہ جن میں سے کوئی بھی مخلوق
کے حتیٰ مطالعے سے قابلِ درک نہیں۔

قطعی طور پر قرآن نے ان مسائل کو درس کے عنوان سے پیش کیا ہے اور
پھر ان اسباق میں تدبر و تفکر کی ہدایت اور تاکید (افلا یتدبرون القرآن ام
علیٰ قلوب اقفالہا) کی طرح بعض آیات سے کی ہے۔ ان حقائق کو سمجھنے کے لیے
طبعی طور پر کچھ راہوں کو معتبر سمجھا ہے۔ اور ان باتوں کو ناقابلِ فہم حقائق کے طور پر پیش
نہیں کیا ہے۔

جن مسائل کا قرآن نے ماوراء الطبیعی امور کے زمرے میں ذکر کیا ہے ان کا
دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ مادی مخلوقات میں غور و فکر ان کو حل کرنے سے عاجز ہے۔
یہی وجہ ہے کہ بعض مسلمان کبھی روحانی سیر و سلوک کے ذریعہ اور کبھی عقلی و فکری
کوششوں کے راستے ان مسائل کی تحقیق کے لیے سرگرم رہے ہیں۔

نہ معلوم جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن الہیاتی مسائل کے بارے
میں صرف آثار فطرت میں غور و فکر کو کافی سمجھتا ہے وہ قرآن میں بیان شدہ
ان گوناگوں مسائل کے بارے میں جو محض اسی مقدس کتاب سے مخصوص ہیں کیا
کہتے ہیں؟

گزشتہ دو حصوں میں ہم نے جن مسائل کی طرف اشارہ کیا، حضرت
علی علیہ السلام نے ان پر صرف اور صرف قرآن مجید کی تفسیر کی غرض سے روشنی ڈالی
ہے۔ اگر علیؑ نہ ہوتے تو شاید قرآن کی عقلی تعلیمات ہمیشہ ہمیشہ کے لیے بغیر تفسیر
کے پڑی رہتیں۔

ان موضوعات کی اہمیت کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اب ہم
ہنج البلاغہ سے ان کے چند نمونے بیان کرتے ہیں:

خدا کی ذات اور صفات

اس فصل میں ہم الہیات سے مربوط مسائل یعنی خدا کی ذات و
صفات سے متعلق مسائل کے بارے میں ہنج البلاغہ سے کچھ نمونے اور مثالیں
پیش کرنے کے بعد ان کا موازنہ اور ان سے نتائج حاصل کریں گے اور ہنج البلاغہ
کے اس حصے کی بحث کو یہیں پر ختم کریں گے۔

اس سے پہلے میں قارئین سے معذرت خواہ ہوں کہ آخری تین ابواب
خصوصاً اس باب میں ہماری بحث فنی اور فلسفی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اسی لیے
قدرتی طور پر کچھ ایسے مسائل پر بحث و تمحیص کی جائے گی جو اس قسم کے تجزیہ و تحلیل
سے غیر مانوس اذہان پر بوجھ ثابت ہوں گے۔ لیکن اس کے بنا چارہ بھی نہیں کیونکہ
ہنج البلاغہ جیسی کتاب کے بارے میں بحث اونچ نیچ اور نشیب و فراز کی حامل ہوگی۔ ہم
اسی بات کے پیش نظر اپنی بحث کو سمیٹتے ہیں۔ اور بعض نمونوں کے ذکر کرنے پر
اکتفا کرتے ہیں۔ اگر ہم لفظ بہ لفظ ہنج البلاغہ کی شرح کرنا چاہیں تو اس کے لیے
دفتر کے دفتر درکار ہوں گے۔

ذات حق

کیا ہنج البلاغہ میں خدا کی ذات اور یہ کہ وہ کیا ہے اور اس کی
کیا تعریف ہو سکتی ہے کے بارے میں کوئی بحث ہوئی ہے؟
جی ہاں بحث ہوئی ہے اور بحث بھی کافی ہوئی ہے۔ لیکن اس تمام

بحث کا محور ایک نقطہ رہا ہے اور وہ یہ کہ ذاتِ خدا کی کوئی حد اور انتہا نہیں وہ ایک وجود مطلق ہے۔ اس کی کوئی "ماہیت" نہیں۔ ایک ایسی ذات ہے جو لامحدود ہے۔ ہر موجود چیز کی ایک حد اور انتہا ہوتی ہے۔ خواہ وہ موجود متحرک ہو یا ساکن۔ متحرک وجود بھی ہمیشہ اپنے حدود کو بدلتا رہتا ہے۔ لیکن ذاتِ الہی کے لیے حدود نہیں اور "ماہیت" کو جو اسے ایک خاص نوع تک محدود کرے اور اس کے وجود کو محدود بنائے۔ اس ذات میں دخل نہیں ہے۔ وجود کا کوئی کونا اس سے خالی نہیں۔ اس میں کسی قسم کا فقدان نہیں البتہ اس میں ایک چیز کا فقدان ہے اور وہ ہے فقدان کا فقدان۔ اور اس میں جس سلب کا وجود ہے وہ سلبِ سلب ہے۔ اور اگر اس میں کمی ہے تو وہ ہے اس کے مخلوق ہونے معلول ہونے، محدود ہونے، متعدد ہونے، مرکب ہونے اور محتاج ہونے کی کمی۔

نیز یہ کہ جن حدود میں اس کا داخلہ ممنوع ہے وہ ہیں فنا و عدم کی حدود۔

وہ ہر چیز کے ساتھ موجود ہے۔ لیکن کسی چیز میں نہیں۔ نیز کوئی چیز اس کے ساتھ نہیں۔ کسی چیز کے اندر نہیں، لیکن کوئی چیز اس سے حالی بھی نہیں۔ وہ ہر قسم کی کیفیت و حالت اور ہر قسم کی تشبیہ و تمثیل سے پاک و منزہ ہے۔ کیونکہ یہ سب چیزیں ایک محدود مخصوص اور صاحبِ ماہیت وجود کے اوصاف ہیں۔

"مع كل شیء لا بمقارنة وعن كل شیء"

لا بمزايلة۔" اے

”وہ ہر چیز کے ساتھ ہے لیکن بطور ہمسر نہیں۔ وہ ہر چیز سے الگ ہے لیکن اس سے کنارہ کش نہیں۔“

”لَیْسَ فِی الْاَشْیَاءِ بِوَالِجٍ وَلَا غِنٰہَا بِخَارِجٍ“ ۱

”وہ نہ چیزوں کے اندر ہے اور نہ ان سے باہر۔“

وہ مخلوق میں حلول نہیں کر گیا کیونکہ حلول، حلول کرنے والے کی محدودیت اور اس کے گنجائش پا جانے کا باعث ہے۔ اس کے باوجود وہ کسی چیز سے باہر بھی نہیں کیونکہ باہر ہونا بھی بذات خود ایک قسم کی محدودیت ہے۔

”بَانَ مِنَ الْاَشْیَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقُدْرَةُ

عَلَيْهَا وَبَانَ الْاَشْیَاءُ مِنْهُ بِالْخُصُوْعِ“ ۲

”وہ سب چیزوں سے اس لیے علیحدہ ہے کہ وہ ان پر

چھاپا ہوا ہے اور ان پر اقتدار رکھتا ہے اور تمام چیزیں

اس لیے اس سے جدا ہیں کہ وہ اس کے سامنے جھبکی

ہوتی ہیں۔“

چیزوں سے اس کی مغایرت اور جدائی اس لیے ہے کیونکہ وہ ان پر

قادر و قاهر اور مسلط ہے۔ اور ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی قاهر خود مقہور ہو،

کوئی قادر خود مقدور ہو اور کوئی مسلط خود مسخر ہو۔ نیز چیزوں کی اس سے

مغایرت اور جدائی اس لحاظ سے ہے کہ اشیاء اس کی کبریائی کے آگے مطیع اور

سر تسلیم خم کیے ہوئے ہیں۔ اور ظاہر ہے جو چیز بذات خود مطیع و مسخر ہو (یعنی

عین اطاعت و تسلیم کا پیکر ہو) وہ ہرگز اس ذات کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتی جو بذات خود بے نیاز ہو۔ ذات حق کی اشیاء سے جدائی اس طریقے سے نہیں کہ ان کے درمیان کوئی حد فاصل اور نشانی ہو بلکہ ان کا اختلاف، خالق ہونے اور مخلوق ہونے، کامل ہونے اور ناقص ہونے نیز قوی ہونے اور ضعیف ہونے کے لحاظ سے ہے۔

علی علیہ السلام کے فرمودات میں اس قسم کی باتیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ تمام دوسرے مسائل (جن کا بعد میں ذکر ہوگا) کی اس ہی ہے کہ خدا ایک لا محدود اور مطلق وجود ہے اور وہ ہر قسم کی حد، ماہیت اور کیفیت سے متبرک ہے۔

خدا کی وحدانیت عددی نہیں

توحید سے متعلق پنج ابلاغہ کے موضوعات بحث میں سے ایک یہ ہے کہ ذات اقدس کی وحدانیت سے مراد عددی وحدانیت نہیں ہے بلکہ ایک اور قسم کی وحدانیت ہے۔ واحد عددی سے مراد یہ ہے کہ اس میں وجود کے تکرر کا امکان ہو۔ ہم جب کسی ماہیت یا کلی چیز کا ملاحظہ کرتے ہیں جس کو وجود عطا ہوا ہو تو معلوم ہوگا کہ عقل کی رو سے اس ماہیت کے دوسرے فرد کا پیدا ہونا اور دوبارہ وجود میں آنا ممکن ہے۔ ان مثالوں میں ان ماہیتوں کے مصادیق کی وحدانیت سے مراد عددی وحدانیت ہے۔ یہ وحدانیت تشبیہ اور جمع کے مقابلے میں ہے۔

”ایک“ ہے یعنی دو نہیں اور لازمی طور پر اس قسم کی وحدانیت میں کمی کی صفت موجود ہوتی ہے یعنی ہر ”ایک“ مصادیق اپنے مقابل یعنی دو یا زیادہ کے مقابلے میں کم ہے لیکن اگر کسی چیز کا وجود اس قسم کا ہو کہ اس

میں تکرار کی گنجائش نہ ہو (ہم یہ نہیں کہتے کہ کسی دوسری چیز کا وجود محال ہے بلکہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خود اس کی تکرار اور اس کے ساتھ اس کے ثانی کا وجود محال ہے) کیونکہ وہ لامحدود اور لانتہا ہے۔ اور جس چیز کو بھی ہم اس کی مانند اور اس کا ثانی فرض کریں، وہ یا خود وہی ہے یا کوئی دوسری چیز ہے جو اس کا ثانی اور اس کا فرد ثانی نہیں۔ ایسے مقام پر وحدت سے مراد عددی نہیں۔ یعنی یہ اکائی دو یا جمع کے مقابلے میں نہیں۔

اور اس کے ایک ہونے سے مراد یہ نہیں کہ ”دو“ نہیں۔ بلکہ یہ ہے کہ اس کے لیے دوسرے فرد کا فرض کرنا ممکن ہی نہیں۔

اس بات کو ہم ایک مثال سے واضح کر سکتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دنیا بھر کے علماء عالم کے متناہی یا غیر متناہی ہونے کے بارے میں مختلف نظریات رکھتے ہیں کچھ اس بات کے دعویدار ہیں کہ عالم لانتہا ہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس عالم مادی کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ کچھ دوسرے لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ اطرافِ عالم محدود ہیں اور جس طرف بھی جائیں آخر کار ہم ایسی جگہ پہنچ جائیں گے جہاں سے آگے کوئی جگہ نہ ہو۔

ایک اور مسئلہ بھی موضوع بحث ہے اور وہ یہ کہ کیا جسمانی دنیا اسی عالم تک محدود ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں یا ایک اور یا کئی دوسرے جہان بھی موجود ہیں؟

ظاہر ہے کہ ہماری جسمانی دنیا کے علاوہ کسی اور جسمانی عالم کا وجود اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ہماری جسمانی دنیا محدود ہو۔ صرف اسی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ دو جسمانی عالم موجود ہوں جن میں سے ہر ایک کے حدود معین اور محدود ہوں۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ ہماری جسمانی دنیا لامحدود ہے تو

پھر کسی دوسرے جہان کا وجود ناممکن ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں جس چیز کو بھی ہم عالم ثانی فرض کریں گے وہ خود یہی دنیا یا اس کا ایک حصہ ہوگا۔

اس بات کے پیش نظر کہ خدا وجود محض، اتیت محض اور حقیقت مطلق ہے، ذات احدیت کے مانند کسی اور موجود کا فرض کرنا ایک لامتناہی اور غیر محدود جہانی عالم کے مقابلے میں ایک اور جہانی دنیا کے فرض کرنے کی طرح ہے۔ یعنی ایک ناممکن چیز کے فرض کرنے کی مانند ہے۔

ہج البلاغہ میں بار بار اس بات پر گفتگو ہوئی ہے کہ ذات الہی کی وحدانیت عددی نہیں۔ اور اس کی توصیف عددی اکائی سے نہیں ہو سکتی اور اس کی ذات کا عدد کے تحت آنا اس کی محدودیت کا موجب ہے۔

”الاحد لا بتاویل عدد“ ۱۔

”وہ ایک ہے لیکن نہ ویسا جو شمار میں آئے۔“

”لا یشمل بعد ولا یحسب بعد“ ۲۔

”وہ کسی حد میں محدود نہیں اور نہ گنے سے شمار میں آتا ہے۔“

”مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ

عَدَّهُ“ ۳۔

”جس نے اشارہ کیا اس نے اسے محدود کر دیا اور جس نے اسے

محدود کیا وہ اسے دوسری چیزوں ہی کی قطار میں لے آیا۔“

۱۔ خطبہ : ۱۵۰

۲۔ خطبہ : ۱۸۴

۳۔ خطبہ : ۱

”ومن وصفه ففتد حده ومن حده ففتد
 عده ومن حده ففتد ابطال ازلہ۔“^۱ اے
 ”جس نے (ذات کے علاوہ) اس کے لیے صفات تجویز کیں
 اس نے اس کی حد بندی کر دی اور جس نے اسے محدود خیال کیا
 وہ اسے شمار میں آنے والی چیزوں کی قطار میں لے آیا اور جس نے
 اسے شمار کے قابل سمجھ لیا اس نے اس کی ازلیت ہی سے انکار
 کر دیا۔“

”کل مسہی بالوحدة خیرہ قليل۔“^۲ اے
 ”اللہ کے علاوہ جسے بھی ایک کہا جائے گا وہ قلت و کمی میں ہوگا۔“
 یہ جملہ کس قدر حسین گہرا اور بامعنی ہے۔ یہ جملہ کہتا ہے کہ ذات حق کے
 علاوہ ہر دوسری چیز کی تعداد اگر ”ایک“ ہو تو وہ چیز ضرور ”کم“ بھی ہوگی۔ یعنی
 ایک ایسی چیز ہوگی جس کے مانند دوسرے فرد کا وجود ممکن ہو۔ پس خود اس کا
 وجود ایک محدود وجود ہوگا۔ اور دوسرے فرد کے زیادہ ہونے سے اس میں اضافہ
 ہوگا۔ لیکن خدا کی ذات ایک ہونے کے باوجود کمی اور قلت کا شکار نہیں ہو سکتی،
 کیونکہ اس کا ایک ہونا دوسرے لفظوں میں اس کے وجود کی عظمت، شدت، بے انتہائی
 اور اس کے ثانی، مانند اور مثل کا فرض نہ ہو سکتا ہے۔

خدا کی وحدانیت کا ندوی نہ ہونا اسلام کے منفرد اور بہت بلند افکار
 میں سے ایک ہے اور کسی دوسرے مکتب فکر میں اس کا سراغ نہیں ملتا۔ خود مسلمان

فلاسفہ بھی تدریجاً حقیقی اسلامی تعلیمات خصوصاً علی علیہ السلام کے فرمودات میں غور و فکر کے نتیجے میں اس نظریے کی گہرائی سے آشنا ہوئے۔ اور انھوں نے باقاعدہ طور پر اس نکتے کو الہیاتی فلسفے میں داخل کیا۔ فارابی اور ابو علی سینا جیسے قدیم اسلامی فلاسفہ کی باتوں میں اس عمدہ اور لطیف فکر کا سراغ نہیں ملتا۔ بعد کے جن فلاسفیوں نے اس نظریے کو اپنے فلسفے میں شامل کیا انھوں نے اس قسم کی وحدانیت کو اصطلاحاً "وحدت حقہ حقیقیہ" کا نام دیا۔

خدا کا اول و آخر اور ظاہر و باطن ہونا

ہنج البلاغہ کے موضوعات میں سے کچھ خدا کے اول بھی ہونے، آخر بھی ہونے، ظاہر بھی ہونے اور باطن بھی ہونے کے بارے میں ہیں۔ البتہ یہ موضوع بحث بھی دوسرے موضوعات کی طرح قرآن سے ماخوذ ہے۔ فی الحال ہم قرآن مجید سے استدلال پیش نہیں کر رہے۔

خدا اول تو ہے لیکن زمانے کے لحاظ سے نہیں جو اس کی آخریت کے منافی ہو اور ظاہر تو ہے لیکن اس طرح سے نہیں کہ جو اس سے اس کو محسوس کیا جاسکے۔ (یعنی جو اس کی باطنیت کے منافی ہو) اس کی اولیت عین آخریت اور اس کی ظاہریت عین باطنیت ہے۔

”الحمد لله الذی لم یسبق له حال حال
فیكون اولاً قبل ان یکون آخراً ویکون ظاهراً
قبل ان یکون باطناً..... وکل ظاہر غیرہ
غیر باطن وکل باطن غیرہ غیر ظاہر۔“ اے

”تمام حمد اس اللہ کے لیے ہے کہ جس کی ایک صفت سے دوسری صفت کو تقدم نہیں کہ وہ آخر ہونے سے پہلے اول اور باطن ہونے سے قبل ظاہر رہا ہو.... کوئی ظاہر اس کے علاوہ باطن نہیں ہو سکتا اور کوئی باطن اس کے سوا ظاہر نہیں ہو سکتا۔“

صرف وہی ہے جو عین ظاہر ہونے کے باوجود پنہاں ہے اور عین باطن ہونے کے باوجود ظاہر ہے۔

”لا تصحبہ الاوقات ولا ترفدہ الادوات سبق الاوقات کوند والعدم وجودہ والابتداء ازلہ“
 ”نہ زمانہ اس کا ہم نشیں اور نہ آلات اس کے معاون و مددگار ہیں، اس کی ہستی زمانہ سے پیشتر، اس کا وجود عدم سے سابق اور اس کی ہمیشگی نقطہ آغاز سے بھی پہلے سے ہے۔“

خدا کی ذات کا زمانہ اور ہر عدم نیز ہر آغاز و ابتداء سے مقدم ہونا، الہیاتی فلسفے کے بہترین اور عمدہ ترین نظریات میں سے ایک ہے۔ اور خدا کی ازلیت سے مراد صرف یہی نہیں کہ وہ ہمیشہ سے ہے، بے شک وہ ہمیشہ ہے لیکن ہمیشہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ کوئی زمانہ اس سے خالی نہ تھا بلکہ اس کی ازلیت کا مقام ”ہمیشگی“ سے بھی بلند ہے۔ کیونکہ ”ہمیشگی“ کے لیے ”وقت“ کی ضرورت ہے۔ جبکہ خدا کی ذات علاوہ اس کے کہ تمام زمانوں میں رہی ہے اس کو تمام چیزوں پر حتیٰ کہ تمام زمانوں پر بھی تقدم حاصل ہے اور یہ ہے اس کی ازلیت کی حقیقی شکل۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ازلیت سے مراد تقدم زمانی کے علاوہ کچھ اور ہے۔

« الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه وبمحدث
خلقه علی ازلیتہ باشتباہہم علی ان لا
شبیبہ لہ لا تستلزمہ المشاعر ولا تعجبه
السواتر »

حمد اس خدا کی ہے جس کی ذات کی ریل کائنات ہے اور
اس کی مخلوقات کا حادث ہونا اس کی ازلیت کی دلیل ہے
اور اس کی مخلوقات کا ایک دوسرے کی مانند ہونا اس کے
بے مانند ہونے کی دلیل ہے۔ وہ حواس خمسہ سے پوشیدہ ہے
اور حواس کے ہاتھ اس کے دامن کبریائی تک نہیں پہنچ سکتے۔
لیکن اس کے باوجود ظاہر ہے اور کوئی چیز اس کے وجود کو
چھپا نہیں سکتی۔

یعنی وہ ظاہر بھی ہے پوشیدہ بھی۔ وہ اپنی ذات میں ظاہر ہے لیکن
حواس انسانی سے پوشیدہ ہے۔ انسانی حواس سے اس کی پوشیدگی حواس کی محدودیت
کی بنا پر ہے اس کی ذات کی وجہ سے نہیں۔

اپنے مقام پر یہ بات ثابت شدہ ہے کہ وجود اور ظہور میں فرق نہیں اور
جو چیز وجود کے لحاظ سے زیادہ کامل اور زیادہ قوی ہو اس کا ظہور بھی زیادہ ہوتا ہے
اس کے برعکس جو چیز زیادہ کمزور اور عدم سے نزدیک تر ہو وہ اپنے اور دوسروں
سے اسی قدر زیادہ پنہاں ہے۔

ہر چیز کے دو وجود ہیں : "وجود فی نفسہ" و "وجود بذات خود"

اور "ہمارے لیے وجود" ہمارے لیے ہر چیز کا وجود ہماری قوت ادراک اور دوسری شرائط سے وابستہ ہے۔ اسی لیے ظہور کی بھی دو اقسام ہیں۔ ظہور فی نفسہ اور ہمارے لیے ظہور۔ انسانی حواس چونکہ محدود ہیں اس لیے صرف انہی موجودات کو درک کر سکتے ہیں جو محدود ہوں۔ نیز شبیہ و ضد رکھتے ہوں۔ ہمارے حواس مختلف رنگوں، شکلوں، آوازوں اور اسی طرح دوسری چیزوں کو اسی لیے محسوس کر سکتے ہیں کیونکہ یہ چیزیں زمان و مکان کے لحاظ سے محدود ہیں۔ کہیں موجود ہیں اور کہیں معدوم۔ ایک جگہ موجود ہیں تو دوسری جگہ نہیں۔ مثلاً اگر روشنی ہر وقت اور ہر جگہ ایک ہی کیفیت میں موجود رہتی تو اسے درک نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اسی طرح اگر کوئی آواز ایک ہی کیفیت میں ہمیشہ اور مسلسل سنائی دیتی رہتی تو وہ کبھی محسوس نہ ہوتی۔

خدا کی ذات جو وجود محض حقیقت محض ہے اور زمان و مکان کے لحاظ سے محدود نہیں ہمارے حواس کے لیے باطن کی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن وہ بذات خود عین ظہور ہے اور اس کا یہی کمال ظہور جو کمال وجود کا نتیجہ ہے ہمارے حواس کے سامنے اس کے پوشیدہ ہونے کا سبب ہے۔ بذات خود اس کے لیے ظاہر و باطن یکساں ہیں۔ اس کی پنہانی کا سبب اس کا کمال ظہور ہے۔ اپنے بے پایاں ظہور کی وجہ سے وہ ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے۔

یا من هو اختفی لفرط نوره

الظاہر الباطن فی ظہورہ

حجاب روی تو ہم روی تو است در ہمہ حال

نہاں ز چشم جهانی ز بس کہ پیدائی

"تیرے چہرے کا حجاب بھی درحقیقت ہر حال میں تیرا چہرہ ہی ہے۔ اصل

تو اس قدر ظاہر ہے کہ دنیاوی آنکھوں سے پنہاں ہے۔"

تقابل اور تفصیل

اگر نہج البلاغہ کے افکار کا موازنہ دوسرے مکاتیب فکر کے نظریات سے (اگرچہ مختصراً ہی سہی) نہ کیا جائے تو نہج البلاغہ کے موضوعات کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ نہیں کیا جاسکے گا۔ گزشتہ باب میں جو کچھ نمونے کے طور پر مذکور ہوا وہ ایک نہایت مختصر سا حصہ تھا بلکہ نمونے کے لیے بھی کافی نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن فی الحال اسی پر اکتفا کرتے ہوئے موازنہ شروع کرتے ہیں۔

مشرق و مغرب میں نہج البلاغہ سے پہلے بھی اور نہج البلاغہ کے بعد بھی خدا کی ذات و صفات کے بارے میں قدیم و جدید فلسفیوں عارفوں اور علم کلام کے ماہرین نے بہت زیادہ بحث کی ہے۔ البتہ ایک الگ طرز اور روش کے ساتھ۔

نہج البلاغہ کی طرز اور روش بالکل جدید اور بے مثل ہے۔ نہج البلاغہ کے افکار کی واحد بنیاد قرآن مجید ہے اور بس۔ اگر ہم قرآن کریم کو ایک طرف کر دیں تو نہج البلاغہ کی بحثوں کے لیے کوئی اور تکیہ گاہ نہیں پاتے۔

ہم نے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ کچھ دانش وروں نے نہج البلاغہ کے ان مباحث کے لیے پہلے سے موجود اسبابِ مباحثی ثابت کرنے کی غرض سے ان مباحث کی علیٰ اسلام سے نسبت کو مشکوک قرار دیا ہے۔ اور یوں فرض کیا ہے کہ یہ کلام معتزلی نظریات اور یونانی افکار کے ظاہر ہونے کے بعد وجود میں آیا ہے۔ یہ لوگ اس بات سے غافل رہے کہ :

”چہ نسبت خاک را با عالم پاک“

کہاں معتزلی اور یونانی نظریات ، اور کہاں نہج البلاغہ

کے افکار !

ہنج البلاغہ اور علم کلام

ہنج البلاغہ میں باوجود اس کے کہ خداوند متعال کی صفات متعالیہ کے ساتھ تعریف کی گئی ہے لیکن ہر قسم کی مساوی اور زاید از ذات صفات کی نفی کی گئی ہے۔ دوسری طرف سے جیسا کہ ہم جانتے ہیں اشعری حضرات خدا کے لیے ذات سے الگ صفات کے قائل ہیں :

« الاشعری باز دیاد قاطلة

وقال بالذیابة المعتزلة »

اسی لیے کچھ لوگوں نے یہ سوچا ہے کہ اس سلسلے میں ہنج البلاغہ میں جو باتیں آئی ہیں وہ بعد کے ادوار میں معتزلی نظریات سے متاثر ہو کر گھڑی گئی ہیں۔ حالانکہ اگر کوئی شخص گہری نظر رکھتا ہو تو جان لے گا کہ ہنج البلاغہ میں جس صفت کی نفی ہوئی ہے وہ ”صفت محدود“ ہے اور لامحدود ذات کے لیے لامحدود صفات، ذات اور صفات کے ایک ہونے کا موجب ہے نہ کہ صفات کے انکار کا۔ جیسا کہ معتزلیوں کا خیال ہے۔ اور اگر معتزلی ان افکار کو جان لیتے تو وہ کبھی صفات کا انکار نہ کرتے اور ذات کو صفات کا نائب قرار نہ دیتے۔

خطبہ نمبر ۱۸۴ میں کلام خدا کے حادث ہونے کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ بھی اسی کی مانند ہے۔ اس غلط فہمی کا امکان ہے کہ اس خطبے میں بیان شدہ بات کا تعلق قرآن کے قدیم یا حادث ہونے کی بحث سے ہو جو ایک عرصہ تک

لے ہنج البلاغہ کے پہلے خطبے میں ”و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه“ سے قبل یہ

فرماتے ہیں: ”الذی لیس لصفته حد محدود ولا نعت موجود۔“

مسلمان علمائے کلام کے درمیان گرم رہی۔ اور نہج البلاغہ میں بیان شدہ کلمات کو اس دور میں یا بعد کے ادوار میں اس کتاب کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے۔ لیکن معمولی غور و فکر ہی بتا دیتا ہے کہ نہج البلاغہ کی گفتگو قرآن کے قدیم یا حادث ہونے (جو کہ ایک فضول بحث ہے) سے نہیں بلکہ خدا کے "حکم" تکوینی اور تخلیقی ارادے سے متعلق ہے۔ علی علیہ السلام فرماتے ہیں۔ خدا کے حکم اور تخلیقی ارادے سے مراد اس کا فعل ہے! اسی لیے یہ حادث اور اس کی ذات سے مؤخر ہے۔ لیکن اگر قدیم اور اس کی ذات سے مساوی ہوتا تو یہ خدا کے لیے ثانی اور شریک ہونے کا موجب ہے۔

”يقول لمن اراد كونه كن فيكون . لا بصوت
يقرع ولا بتداء يسمع وانما كلامه سبحانه
فعل منه ومثله لم يكن من قبل ذلك كائناً
ولم كان قد يماً لكان الھما ثانياً۔“

”جسے پیدا کرنا چاہتا ہے اسے ہو جا گھتا ہے جس سے وہ وجود
میں آجاتی ہے۔ اس کا یہ کلام ایسا ہے کہ نہ تو کان کے پردوں
سے ٹکراتا ہے اور نہ ایسی آواز ہے جو سنی جاسکے۔ بلکہ اللہ سبحانہ
کا کلام بس اس کا ایجاد کردہ فعل ہے اور کیونکہ یہ اس کا فعل
ہے اس لیے حادث ہے۔ اگر یہ قدیم ہوتا تو گویا یہ دوسرا
خدا ہوتا۔“

اس کے علاوہ اس بارے میں علی علیہ السلام سے جو روایات ہم تک
پہنچی ہیں اور جن میں سے بعض کو نہج البلاغہ میں جمع کیا گیا ہے۔ وہ مستند ہیں اور خود آپ
کے زمانے سے جاری ہوئی ہیں۔ لہذا شک کی کیا گنجائش ہے؟ اور اگر علی علیہ السلام کے
فرمودات اور معتزلہ کے بعض اقوال میں کوئی شبہ است نظر آتی ہے تو وہاں بھی احتمال

صرف اس بات کا ہے کہ معتزلہ نے آپ سے اقتباس کیا ہو۔

علم کلام کے مسلمان ماہرین خواہ شیعہ ہوں یا سنی، اشعری ہوں یا معتزلی، نے اپنے مباحث کا محور حسن و قبح عقلی کو قرار دیا ہے۔ یہ اصول جو محض ایک معاشرتی اور علمی مسئلہ ہے ان کے نزدیک عالم الوہیت میں بھی موجود ہے اور فطری قوانین میں بھی کارفرما ہے۔ لیکن ہم پورے نہج البلاغہ میں اس اصول کی طرف معمولی اشارہ بھی نہیں پاتے۔ اور نہ اس پر استناد کا کوئی پتہ ملتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں بھی اس کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں۔ اگر علم کلام کے ماہرین کے افکار و عقاید کا نہج البلاغہ میں دخل ہوتا تو سب سے پہلے اس اصول کا تذکرہ ہونا چاہیے تھا۔

نہج البلاغہ اور فلسفیانہ افکار

کچھ دوسرے لوگوں نے نہج البلاغہ میں وجود و عدم، قدیم و حادث اور اس طرح کی دوسری باتوں کا مشاہدہ کرنے کے بعد یہ عندیہ دیا ہے کہ یہ الفاظ اور اصطلاحات دنیائے اسلام میں یونانی فلسفے کی آمد کے بعد عمداً یا سہواً حضرت علی علیہ السلام کے فرمودات سے مل گئے ہیں۔

اس احتمال کے موجب حضرات بھی اگر الفاظ کے خول سے نکل کر مطلب پر غور کرتے تو اس مفروضے کا اظہار نہ کرتے۔ نہج البلاغہ کے استدلال کا طرز و طریقہ سید رضی سے قبل اور سید رضی کے ہم عصر فلسفیوں اور حتیٰ خود نہج البلاغہ کی تدوین کے صدیوں بعد کی روش و طرز سے سو فیصد مختلف ہے۔

اس وقت ہم یونان و اسکندریہ کے الہیاتی فلسفے سے بحث نہیں کرتے کہ وہ کس حد تک اور کس پایہ کا تھا۔ ہم اپنی بحث کو فارابی، ابن سینا اور خواجہ نصیر الدین کے بیان کردہ 'الہیات' تک محدود رکھتے ہیں۔ البتہ اس بات میں

شک نہیں کہ مسلمان فلسفیوں نے اسلامی تعلیمات کے زیر اثر کچھ ایسے مسائل کو فلسفے میں داخل کیا ہے جو پہلے نہ تھے۔ اس کے علاوہ کچھ اور مسائل کی توضیح و توجیہ اور ان پر استدلال کے لیے جدید طریقے استعمال کیے ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں اور نہج البلاغہ میں بیان کردہ مطالب میں فرق پایا جاتا ہے۔

حضرت استاد علامہ طباطبائی "مجلہ" "مکتب تشیع" کے دوسرے شمارے میں "روایات معارف اسلامی" سے متعلق بحث کے مقدمے میں فرماتے ہیں :

"یہ فرمودات الہیاتی فلسفے کے بعض ایسے مسائل کو حل کرتے ہیں جو مسلمانوں کے درمیان موضوع بحث نہ ہونے اور عربوں کے درمیان اجنبی ہونے کے علاوہ زمانہ قبل اسلام کے فلسفیوں (جن کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا ہے) کے اقوال میں بھی موجود نہیں اور عرب و عجم کے مسلمان حکما کی کتابوں میں بھی ان کا سراغ نہیں ملتا۔ ان مسائل پر اسی طرح ابہام کا پردہ پڑا رہا اور ہر شارح و مفسر ان کی اپنے اپنے انداز میں تفسیر و تصریح کرتا رہا۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ ان کے نظریات ایک حد تک واضح ہوئے اور گیارہویں صدی ہجری میں یہ مسائل حل اور قابل فہم ہو گئے۔ مثال کے طور پر واجب الوجود کا مسئلہ نیز وحدانیت (غیر عددی وحدانیت) اور یہ کہ واجب الوجود کا ثبوت اس کی وحدانیت کا ثبوت ہے۔ (واجب الوجود چونکہ وجود مطلق ہوتا ہے اس لیے گویا اس میں وحدانیت بھی ہے) نیز یہ کہ واجب الوجود بذات خود معلوم ہے۔ اور یہ کہ واجب الوجود کسی واسطے کے بغیر خود بخود پہچانا جاتا ہے اور

ہر چیز واجب الوجود کے ذریعے پہچانی جاتی ہے نہ اس کے
برعکس..... وغیرہ“

ذات و صفات و حالات الہی مثلاً اس کی وحدانیت اس کے بسیط ہونے
ذاتاً غنی ہونے اور اس کے علم نیز اس کی قدرت و مشیت سے متعلق بحثوں میں فارابی
بوعلی سینا اور خواجہ نصیر الدین طوسی جیسے دور اوّل کے اسلامی فلسفیوں کے استدلال
کا دار و مدار اس کے ”واجب الوجود“ ہونے پر ہے۔ یعنی ہر چیز اسی ”واجب الوجود“ ہونے
کا نتیجہ ہے۔ اور واجب الوجود ہونا بذات خود ایک بالواسطہ طریقے سے ثابت ہوتا
ہے۔ اس طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واجب الوجود کے بغیر ممکنات کا وجود ناممکن
ہے۔ اگرچہ اس بات پر قائم کی جانے والی دلیل ”دلیل خلف“ میں سے نہیں۔ لیکن بالواسطہ
ہونے اور وجوبی خاصیت رکھنے کی رو سے دلیل خلف کی طرح ہے۔ اسی لیے ذہن ہرگز
”وجود کے واجب ہونے“ کی حکمت کو نہیں سمجھ سکتا۔ اور ”لم“ (علت) کو درک نہیں
کر سکتا۔ بوعلی سینا اشارت نامی کتاب میں ایک خاص بات کہتا ہے اور دعویٰ
کرتا ہے کہ اس نے اس گفتار کے ذریعے ”لم“ (علت) کو دریافت کیا ہے۔ اسی
لیے اس نے اپنی مشہور دلیل کا نام ”بران صدیقین“ رکھا ہے۔ لیکن اس کے
بعد کے فلسفیوں نے ”لم“ کی توجیہ کے بارے میں اس کے بیان کو کافی نہیں سمجھا۔
منہج البلاغہ میں ممکن الوجود اشیا کی توجیہ کرنے والے اصول کی
حیثیت سے ”واجب الوجود ہونے“ پر تکیہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں جس
چیز پر تکیہ کیا گیا ہے۔ وہ وہی چیز ہے جو ”وجوب وجود“ کی اصلی علت کو بیان
کرتی ہے۔ یعنی خدا کا حقیقت محض اور وجود محض ہونا۔

حضرت استاد طباطبائیؒ اسی مذکورہ مضمون میں توحید صدوق میں حضرت علی علیہ السلام سے مروی ایک حدیث کی تشریح کے ضمن میں فرماتے ہیں۔

”بحث کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ خدائے سبحانہ و تعالیٰ کا وجود ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی قسم کی محدودیت اور انتہا کو قبول نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ حقیقت محض ہے اور ہر حقیقت دارجہز اپنی ذاتی حدود اور خصوصیات میں اس کی محتاج ہے اور اپنی خاص ہستی کو اس سے حاصل کرتی ہے۔“ اے

جی اے! نہج البلاغہ میں جو چیز ذات خدائے تعالیٰ کے بارے میں تمام بحثوں کی بنیاد قرار پائی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک مطلق اور لامحدود وجود ہے۔ اس میں کسی قسم کی حد بندی یا محدودیت کو دخالت نہیں۔ کوئی جگہ کوئی وقت اور کوئی چیز اس سے خالی نہیں۔ وہ ہر چیز کے ساتھ ہے لیکن کوئی چیز اس کے ساتھ نہیں۔ اور چونکہ وہ مطلق اور لامحدود ہے اس لیے ہر چیز حتیٰ کہ زمان و عدد اور حد و اندازہ (ماہیت سے بھی) مقدم ہے۔ یعنی زمان، مکان، عدد اور اندازہ اس کے افعال میں شامل ہیں اور اس کے فعل و امر کی بدولت ہیں۔ ہر چیز اسی کی بدولت ہے اور ہر چیز کی بازگشت اسی کی طرف ہے۔ اور وہ اول الاولین ہونے کے ساتھ ساتھ آخر الاخرین بھی ہے۔

یہ ہے نہج البلاغہ کی بحثوں کا محور۔ اور آپ فارابی، ابو علی سینا، ابن رشد غزالی اور خواجہ نصیر الدین طوسی کی کتابوں میں اس کی بو بھی نہیں پا سکتے۔ جیسا کہ علامہ طباطبائیؒ نے کہا ہے:

”الہیات بالمعنی الاخص“ سے متعلق ان گہری باتوں کی بنیاد
کچھ اور امور ہیں جو فلسفے کے عام مباحث میں پایہ ثبوت کو
پہنچ چکے ہیں۔“ لے

لیکن ہم یہاں ان امور اور ان بحثوں کے ان امور پر مبنی ہونے کی بحث
میں پڑنا نہیں چاہتے۔

جب ہم یہ ملاحظہ کرتے ہیں کہ

اولاً، نہج البلاغہ میں ایسے مسائل کو بیان کیا گیا ہے جن کو نہج البلاغہ کے
جمع کنندہ سید رضی کے دور کے فلسفیوں نے نہیں چھیڑا۔ مثال کے طور پر ذات واجب الوجود
کی وحدانیت، عددی وحدانیت نہیں نیز عدد کا مرحلہ اس کی ذات کے بعد ہے۔
نیز یہ کہ اس کا وجود وحدانیت کے مترادف ہے۔ اس کے علاوہ واجب الوجود کی
ذات کا بسیط (غیر مرکب) ہونا اس کا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور کچھ دوسرے
مسائل وغیرہ۔

اور ثانیاً یہ کہ اس کتاب کی بحثوں کا محور آج تک دنیا میں مروجہ
فلسفی بحثوں سے مختلف ہے تو ہم کیسے یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ یہ باتیں اس وقت
کے فلسفی افکار سے آشنا لوگوں نے وضع کی ہیں۔

نہج البلاغہ اور مغربی فلسفی افکار

نہج البلاغہ کا مشرقی فلسفہ کی تاریخ میں ایک عظیم حصہ ہے۔ صدر المتألمین
جنہوں نے الہیاتی فلسفی نظریات کو تہ وبالا کیا، علی علیہ السلام کے فرمودات

سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ توحیدی مسائل میں انھوں نے ذات کے ذریعے ذات پر استدلال نیز ذات سے صفات و افعال پر استدلال کی روش اپنائی ہے اور اس کا وار و مدار ”واجب الوجود“ کے ”وجود محض“ ہونے پر ہے۔ جس کی بنیاد کچھ دوسرے کلی اصولوں پر ہے جن کا تعلق اس کے عام فلسفے سے ہے۔

مشرق کا الہیاتی فلسفہ اسلامی تعلیمات کی برکت سے بار آور اور مستحکم ہوا۔ اور کچھ ناقابلِ تغیر اصولوں اور بنیادوں پر استوار ہوا۔ لیکن مغرب کا الہیاتی فلسفہ ان خصوصیات سے محروم رہا۔ مغرب میں مادی فلسفہ کی طرف رجحان کے بہت سے اسباب ہیں جن کی تشریح کی یہاں گنجائش نہیں۔ ہمارے خیال میں اس کی اصلی وجہ مغرب کے الہیاتی فلسفے کی فکری کمزوری اور ناتوانی تھی۔ اگر کوئی شخص ان افکار کا موازنہ کرنا چاہے جن کی طرف گزشتہ دو تین ابواب میں اشارہ ہوا تو اسے چاہیے کہ وہ پہلے اس وجود برہان کا مطالعہ کرے جس کے بارے میں ”آئسلم مقدس“ سے لے کر ڈیکارٹ اسپینوزا، لایب نیٹس، کینٹ وغیرہ نے بحث کی ہے۔ اس کے بعد اس کا موازنہ صدر المتاھین کے ”برہان صدیقین“ سے کرے۔ جسے اسلامی افکار اور خصوصاً علی علیہ السلام کے فرمودات سے غذائی ہے۔ تاکہ اسے پتہ چلے کہ عظیم تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا ؟“

• • • • •

• • • • •

اے مفصل مطالعہ کے لیے رجوع کیجیے شہید مطہری کی تالیف ”رجحانات مادہ پرستی کے اسباب“

حصہ سوّم



سلوک و عبادات



- نہج البلاغہ میں عبادت اور عبادت گزاروں کی تصویر کشی
- شب خیزیاں
- تجلیاتِ قلبی
- گناہوں کی بخشش
- اخلاقی دوا
- انس و لذت

- اسلام اور عبادت
- عبادت کی منازل
- نہج البلاغہ کا تصور عبادت
- احرار کی عبادت
- یادِ حق
- حالات و مقامات
- یارانِ خدا کی راتیں

سلوک و عبادات

اسلام اور عبادت

خدائے واحد کی عبادت و پرستش اور اس کے سوا تمام دیگر موجودات کی عبادت سے روگردانی، پیغمبروں کی تعلیمات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ کسی بھی پیغمبر کی تعلیمات عبادت الہی سے خالی نہیں رہی ہیں۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں دین مقدس اسلام کی تعلیمات میں بھی عبادت سرفہرست ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ اسلام میں ایسی عبادت کا تصور موجود نہیں جو زندگی کے امور سے بالکل جدا اور ایک الگ دنیا سے متعلق ہو۔ اسلامی عبادات کا زندگی کی حکمتوں کے ساتھ چولی دامن کا رشتہ ہے۔ بلکہ خود زندگی کا حصہ ہیں۔

اس بات سے قطع نظر کہ بعض اسلامی عبادات باہمی اور اجتماعی تعاون سے انجام پذیر ہوتی ہیں۔ اسلام نے انفرادی عبادتوں کو بھی اس طرح وضع کیا ہے کہ وہ زندگی کی بعض ذمہ داریوں کی ادائیگی کی ضامن ہیں۔ مثلاً نماز جو اظہار بندگی

کی مکمل علامت ہے، کو اسلام میں وہ حیثیت حاصل ہے کہ حتیٰ وہ شخص بھی جو تنہائی میں نماز پڑھے بعض اخلاقی اور اجتماعی ذمہ داریوں مثلاً صفائی ستھرائی، دوسروں کے حقوق کا لحاظ، وقت کی پابندی، مقصد سے آگاہی، جذبات پر کنٹرول اور خدا کے نیک بندوں کے ساتھ اعلان دوستی کا خود بخود پابند ہو جاتا ہے۔

اسلام کی نظر میں جو بھی اچھا اور مفید کام خالصاً خدا کی رضا کے لیے ہو وہ عبادت ہے۔ اس لیے حصول علم، کام و روزی کا حصول اور اجتماعی امور میں دوڑ دھوپ وغیرہ اگر خدا کے لیے ہوں تو عبادت ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلام میں بھی بعض تعلیمات ایسی ہیں جن کا مقصد نماز روزہ وغیرہ کی طرح بعض مخصوص عبادتوں کی انجام دہی ہے۔ اور یہ خود ایک الگ فلسفہ اور مقصد کی حامل ہیں۔

عبادت کی منازل

عبادت کے بارے میں بھی لوگوں کے نظریات یکساں نہیں۔ بعض افراد کی نظر میں عبادت ایک قسم کی سودے بازی اور لین دین ہے جس طرح ایک مزدور روزانہ اپنی طاقت کسی دوسرے کے لیے کام کرنے میں صرف کرتا ہے اور اس کی مزدور لیتا ہے۔ اسی طرح ایک عابد بھی خدا کے لیے کام کرتا ہے، قیام و رکوع و سجود بجا لاتا ہے اور اس کے عوض خدا سے مزدوری و اجرت طلب کرتا ہے۔ البتہ اس فرق کے ساتھ کہ یہ مزدوری دوسری دنیا میں ادا کی جائے گی۔ نیز جس طرح مزدور کے عمل کا فائدہ اجرت میں منحصر ہے یعنی اگر اجرت نہ ہو تو گویا اس کی محنت رائیگاں گئی۔ اسی طرح (ان لوگوں کے خیال میں) عابد کی عبادت کا فائدہ بھی وہ مادی جزا ہے جو آخرت میں دی جائے گی۔

رہی یہ بات کہ ہر کام لینے والا شخص جو اجرت دیتا ہے وہ اس فائدے

کے بدلے میں ہے جو مزدور سے لیتا ہے۔ لیکن خدا جو فرشتوں سے کام لینے والی ہستی ہے، اپنے ناتوان بندے سے کیا فائدہ حاصل کر سکتا ہے؟ نیز یہ کہ اگر بالفرض اس عظیم ہستی کی طرف سے اجرت و مزدوری فضل و بخشش کی صورت میں عطا کی جاتی ہے تو پھر یہ فضل و کرم محنت و مشقت کے بغیر کیوں نہیں ہوتا؟ یہ ایسے مسائل ہیں جو اس قسم کے عبادت گزاروں کے مد نظر نہیں ہوتے۔

ان عبادت گزاروں کے نزدیک عبادت سے مراد یہی ظاہری اور جسمانی حرکات و سکنات ہیں جو زبان اور دوسرے اعضاء کے ذریعے انجام دی جاتی ہیں۔ عبادت کے بارے میں یہ ایک نظریہ البتہ ایک عامیانہ اور جاہلانہ نظریہ، اور کتاب اشارات میں بوعلی سینا کے بقول خدا شناسی پر مبنی ہے۔ اور صرف جاہل قاصر ہی اسے قبول کرتے ہیں۔

عبادت کے بارے میں دوسرا نظریہ عارفوں کا نظریہ ہے۔ اس نظریے کی رُو سے عبادت میں مزدور آقا اور مزدوری کا وہ تصور صحیح نہیں جو ہم دنیا میں دیکھتے ہیں۔ اس نظریے کی رُو سے عبادت قربت کا زینہ ہے، انسانیت کی معراج ہے، روح کی بلندی ہے۔ نامرئی منزل کی جانب روح کی پرواز ہے۔ انسان کی ملکوتی اور روحانی صلاحیتوں کی پرورش اور انسان کی ملکوتی قوتوں کی مشق کا ذریعہ ہے۔ بدن پر روح کی فتح ہے۔ خالق کے لیے انسان کا بلند پایہ اظہارِ تشکر ہے۔ کامل مطلق اور جمیل مطلق کے لیے انسان کی شیفنگی اور عشق کا وسیلہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ عبادت خدا کی جانب انسان کا سفر ہے۔

اس نظریے کی رُو سے عبادت ایک جسم رکھتی ہے، ایک روح رکھتی ہے۔ ایک ظاہر رکھتی ہے اور ایک باطن۔ زبان اور دوسرے اعضاء کے ذریعے جو امور انجام پاتے ہیں وہ عبادت کا جسم اور ڈھانچہ اور اس کا ظاہر ہیں۔ لیکن عبادت کی روح اور اس کا باطن کچھ اور ہی چیز ہے۔ عبادت کے بارے میں عابد کے نظریے، اسے عبادت پر آمادہ کرنے

والے جذبے اور عملی طور پر عبادت سے حاصل ہونے والے فائدے سے ہے۔ نیز اس بات سے بھی ہے کہ عبادت کس حد تک خدا سے قرب اور نزدیکی کا باعث ہوئی ہے۔

نبج البلاغہ کا تصور عبادت

عبادت کے بارے میں نبج البلاغہ کا نظریہ کیا ہے؟

اس بارے میں نبج البلاغہ کا نظریہ عرفانی ہے۔ بلکہ کہنا یہ چاہیے کہ عبادت کے بارے میں اسلام کے عرفانی نظریات کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ قرآن مجید اور سنت رسول اکرمؐ کے بعد مولا علیؑ کے فرامین اور عارفانہ عبادتوں کا مرتبہ آتا ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں۔ اسلامی ادبیات کے عمدہ پہلوؤں میں سے ایک (خواہ فارسی میں ہو یا عربی میں) خدا کے ساتھ انسان کے عابدانہ اور عاشقانہ ربط کا پہلو ہے۔ اس سلسلے میں خطبات، دعاؤں، تمثیلات اور کنایہ کی صورت میں، نظم و نثر میں لطیف خیالات کا اظہار ہوا ہے جو بلا مبالغہ قابل تحسین اور حیرت انگیز ہیں۔ اسلامی ممالک میں ماقبل از اسلام نظریات کے اسلام کے ساتھ موازنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے گہرائی و وسعت، لطافت اور وقت کے لحاظ سے افکار میں کس قدر عظیم انقلاب برپا کیا ہے۔ اسلام نے ان لوگوں کو جو بتوں یا انسانوں یا آگ کی پوجا کرتے تھے اور اپنی کوتاہ نظری کی بنا پر خود ساختہ مجسموں کو اپنا معبود قرار دیتے تھے، نیز خدائے لم یزل کے مقام کو ایک باپ کی حیثیت تک گھٹاتے تھے اور نتیجہً باپ اور بیٹے کو یکساں سمجھتے تھے نیز کبھی خدا کو مجسم قرار دیتے اور اس کے مجسمے کو جگہ جگہ نصب کرتے تھے، ایسے انسانوں میں بدل دیا جنہوں نے لطیف ترین افکار، نازک ترین نظریات اور بلند ترین تصورات سے اپنے اذہان و قلوب کو منور کیا۔

افکار میں تبدیلی، سوچ میں انقلاب، نظریات میں بلندی و رفعت اور جذبات میں رقت اور اقدار کی یہ تبدیلی اچانک کیسے عمل میں آئی؟
 ”سبہ معلقہ“ اور ”ہنج البلاغہ“ یکے بعد دیگرے آنے والے دو ادوار کا نام ہے۔ ہر دور فصاحت و بلاغت کا نمونہ ہے، لیکن مفاہیم و مطالب کے لحاظ سے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ایک میں تذکرہ ہے فقط گھوڑے، نیزے، اونٹ اور شب خون کا یا محبوب کے چشم و ابرو اور اس کے ساتھ معاشقے کا یا مدح و ہجو کا۔ لیکن دوسرے میں تذکرہ ہے بلند ترین انسانی خیالات کا۔ عبادت کے بارے میں ہنج البلاغہ کے تصور کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے یہاں ہم مولا علیؑ کے بعض فرمودات بطور نمونہ نقل کرتے ہیں اور آغاز اس جملے سے کرتے ہیں جس میں عبادت کے بارے میں لوگوں کے مختلف تصورات کا تذکرہ ہے۔

احرار کی عبادت

”ان قوماً عبدوا اللہ رغبة فتلك عبادة
 التجار۔ وان قوماً عبدوا اللہ رهبة
 فتلك عبادة العبيد وان قوماً عبدوا
 اللہ شكراً فتلك عبادة الاحرار۔“
 بے شک ایک گروہ خدا کی پرستش کرتا ہے حصول اجر
 کے لیے پس یہ تاجروں والی عبادت ہے۔ اور ایک دوسرا

گروہ خوف کی وجہ سے اس کی عبادت کرتا ہے پس یہ
 غلاموں کی عبادت ہے۔ نیز ایک گروہ ایسا ہے جو اس کی
 عبادت ادا و شکر کی نیت سے بجا لاتا ہے تو یہ ہے آزاد
 منشوں کی عبادت۔“

”وَلَوْلَمْ يَتَوَعَّدِ اللَّهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يُجِبُ
 أَنْ لَا يَعْبُدَ شُكْرًا لِنِعْمَتِهِ۔“

”اور اگر خدا اپنی نافرمانی کے لیے کوئی سزا نہ بھی رکھتا تو
 پھر بھی شکر گزاری کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی نافرمانی
 نہ کی جائے۔“

آپ ہی نے فرمایا ہے :

”الْهَى مَا عِبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا
 طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا
 لِلْعِبَادَةِ فَعِبَدْتُكَ۔“

”پروردگار! میں نے تیری عبادت جہنم کے خوف سے یا بہشت
 کی لالچ میں نہیں کی بلکہ میں نے تیری عبادت اس لیے کی
 کہ تجھے عبادت کے لائق پایا۔“

یادِ حق

عبادت میں موجود تمام اخلاقی اجتماعی اور معنوی آثار کی جڑ مشترک ہے۔

اور وہ ہے خدا کی یاد اور غیر اللہ کو فراموش کر دینا۔ قرآن کریم ایک جگہ عبادت کے تربیتی نتائج اور روحانی تقویت کے پہلو کو اجاگر کرتے ہوئے کہتا ہے :

” نماز بے حیالی اور برائی سے روکتی ہے۔ “

دوسری جگہ کہتا ہے :

” نماز قائم کرو میری یاد کو تازہ کرنے کے لیے۔ “

یہاں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو انسان نماز پڑھتا اور خدا کو یاد کرتا ہے وہ ہمیشہ اس بات کو ملحوظ رکھتا ہے کہ ایک دانا و بینا ہستی اس کی نگرانی کر رہی ہے اور یوں وہ اپنی عبودیت و بندگی کو فراموش نہیں کرتا۔ خدا کا ذکر اور اس کی یاد جو عبادت کا مقصد ہے دل کو جلا بخشتی ہے اور اسے تجلیات الہی کے لیے تیار کرتی ہے۔ علی علیہ السلام ذکر خدا اور یاد حق (جو عبادت کی روح ہے) کے بارے میں یوں فرماتے ہیں :

” ان الله تعالى جعل الذكر جلا للقلوب

تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد

العشوة وتنقاد به المعاودة وما سرج

لله عزت آلاءه في البرهة بعد البرهة

وفي ازمان الفتوات رجال ناجاهم في فكرهم

وكلمهم في ذات عقولهم۔ “ اے

” خداوند عالم نے اپنی یاد کو دلوں کی جلا کا سبب قرار دیا ہے

جس کے ذریعے دل (اوامر و نواہی سے) بہرے ہونے کے بعد

سماعت، نابینائی کے بعد بینائی اور کشرشی و عناد کے بعد اطاعت سے بہرہ مند ہوتے ہیں۔ ہر دور میں حتیٰ انبیاء سے خالی ایام میں بھی خدا کے کچھ ایسے بندے موجود رہے ہیں جن کے ساتھ وہ راز و نیاز کی باتیں کرتا ہے اور ان کی عقلوں کے ساتھ گفتگو کرتا ہے۔“

ان جملوں میں ذکر الہی کی عجیب کیفیت اور حیرت انگیز تاثیر کا تذکرہ ہوا ہے جس کے سبب دل خدا سے الہام حاصل کرنے اور تکلم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

حالات و مقامات

اسی خطبہ میں ان کیفیات و مقامات، منازل اور عظمتوں کی وضاحت کی گئی ہے جو عبادت کی وجہ سے اہل دل کو حاصل ہوتی ہیں۔ اسی ضمن میں فرماتے ہیں:

”فَقَدْ حَقَّقْتُ بِهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَتَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَفَتَحَتْ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَاعْدَتْ لَهُمُ مَقَاعِدَ الْكَرَامَاتِ فِي مَقَامِ الْإِطْلَاقِ اللَّهُ عَلَيْهِمُ فَرَحِي سَعِيدُهُمْ وَحَمْدُ مَقَامِهِمْ يَنْتَسِمُونَ بِدَعَايِهِ رُوحُ التَّجَاوُزِ.....“

”فرشتوں نے ان کو گھیر رکھا ہے۔ سکون و اطمینان الہی ان پر نازل ہو رہا ہے۔ آسمان کے دروازے ان پر کھلے ہیں۔ خدا کی بے پایاں رحمتوں کی سندیں ان کے لیے آمادہ ہیں۔ خداوند عالم نے ان کے مقام کو (جو انھوں نے بندگی و اطاعت کے ذریعے حاصل کیا ہے) دیکھ لیا ہے اور ان کے اعمال کو

پسند فرمایا ہے۔ یہ لوگ خدا سے دعا کرتے وقت مغفرت الہی کی خوشبو اور گناہوں کے بادلوں کے چھٹنے کو محسوس کر رہے ہیں۔

پارہ خدا کی راتیں

ہیج البلاغہ کی نظر میں عبادت کی دنیا ہی اور ہے۔ عبادت کی دنیا لذت سے لبریز ہے۔ ایسی لذت جس کا دنیوی لذتوں سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ عبادت کی دنیا جوش و ولولہ و تحرک اور سیر و سفر سے عبارت ہے۔ ہاں یہ سفر مصر و عراق و شام یا کسی اور شہر کا سفر نہیں، اس سفر کی انتہا ایک ایسے شہر پر ہوتی ہے جس کا کوئی نام نہیں۔ عبادت کی دنیا میں روز و شب کا فرق موجود نہیں۔ کیونکہ یہاں روشنی ہی روشنی ہے۔ تاریکی و اندودہ و غبار کا وجود تک نہیں۔ یکسر خلوص و پاکیزگی و صفا ہے۔

ہیج البلاغہ کی نگاہ میں وہ انسان بہت خوش قسمت ہے جو عبادت کی دنیا میں قدم رکھے۔ اور اس دنیا کی روح پرور ہو جائے اس کا استقبال کریں۔ جو شخص اس عالم میں داخل ہوتا ہے اسے اس بات کی پروا نہیں ہوتی کہ مادی اور جسمانی دنیا میں اس کی بھلی گزرے یا بُری۔

”طوبی لنفسی ادت الی ربھا فرحنھا و عرکت

بجنبھا بوسھا و هجرت فی اللیل غمضھا

حتی اذا غلب الکری علیھا افتروشت ارضھا

وتوسدت کفھا فی معشر اسھر عیونھم

خوت معادھم وتجانف عن مضاجعھم

جنوبھم وھمھمت بذکر ربھم شفاھم

و تقشمت بطول استغفارهم ذنوبهم، اولئك
 حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون۔“
 کس قدر خوش قسمت و با سعادت ہے وہ شخص جو اپنے رب کے
 فرائض کو ادا کرتا ہے۔ غم اور تکالیف کو اپنے پہلو میں چکی کی طرح
 پس ڈالتا ہے۔ راتیں جاگ کر کاٹتا ہے۔ جب نیند کا غلبہ ہوتا
 ہے زمین کو فرش اور اپنے آنکھوں کو تکیہ بنا لیتا ہے۔ اس کا
 تعلق اس گروہ سے ہے جن کی نیندیں روز قیامت کے خوف
 سے اڑی ہوئی ہیں۔ ان کے پہلو خواہ گاہوں سے دوری اختیار
 کر چکے ہیں، ان کے لب ذکر پر دروگاہ میں متحرک رہتے ہیں
 گناہوں کے تاریک ابدل مسلسل استغفار کی وجہ سے چھٹ
 گئے ہیں۔ حزب ابدا انہی لوگوں سے عبارت ہے اور یہی ہیں
 نجات پانے والے۔“

شبِ مردانِ خدا روزِ جہانِ افروز است
 روشنِ راتِ حقیقتِ شبِ ظلماتِ نیست
 ”مردانِ خدا کی رات پورے جہان کو روشن کر دینے والا دن ہے۔
 اور درحقیقت روشن ستاروں کے لیے کوئی تاریک رات ہوتی ہی نہیں۔“

ہنجِ ابلاغ میں عبادت اور عبادت گزاروں کی تصویر کشی

گزشتہ سطور میں عبادت کے بارے میں ہنجِ ابلاغہ کے تصور کا ذکر ہوا۔
 معلوم ہوا کہ ہنجِ ابلاغہ کی نگاہ میں عبادت سے مراد صرف چند خشک اور بے جان اعمال
 نہیں۔ جسمانی اعمال عبادات کی ظاہری صورت ہے۔ عبادت کی روح اور معنی ایک

دوسری چیز ہے۔ ظاہری و جسمانی اعمال میں جان اس وقت آسکتی ہے اور تب عبادت کہنے کے لائق ہیں جب اس روح اور حقیقت سے ہم آہنگ ہوں۔ حقیقی عبادت دراصل اس مادی دنیا سے نکل کر ایک جدید دنیا میں قدم رکھنے کا نام ہے۔ ایک ایسی دنیا میں جو بذات خود جوش و ولولے، مخصوص لذتوں اور قلبی کیفیتوں سے لبریز ہو۔

ہج البلاغہ میں اہل عبادت و ریاضت سے متعلق کافی کچھ بیان ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر عبادت اور عبادت گزاروں کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ کبھی عبادت گزاروں اور زاہدوں کا شب بیداری، خوف و پرہیز، شوق و لذت، سوز و گداز، آہ و نالہ اور تلاوت قرآن کے نقطہ نظر سے نقشہ کھینچا گیا ہے۔ کبھی عبادت و ریاضت اور جہاد بالنفس سے حاصل ہونے والی قلبی کیفیات اور غیبی رحمتوں کا تذکرہ ہوا ہے۔ کبھی گناہوں کی بخشش میں عبادت کے کردار نیز گناہوں کے برے اثرات کو محو کرنے میں عبادت کی تاثیر پر بحث ہوئی ہے۔ کہیں بعض اخلاقی بیماریوں اور نفسیاتی پیمپدگیوں کے علاج میں عبادت کی تاثیر کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ اور کہیں عبادت روزانہ اور سالانہ راہ حقیقت کو حاصل ہونے والی خالص لذتوں اور روحانی سکون کا ذکر کیا گیا ہے۔

شب خیزیاں

«اما اللیل فصافون اتمامہم تالین لاجزاء القرآن
یرتلونہ ترتیلا یحزنون بہ انفسہم ویستغیرو
بہ دواء دأثم فاذامروا بآیة فیہا تشویق
رکنوا الیہا لہم وطلعت نفوسہم الیہا شوقاً
وظنوا انہا نصب اعینہم واذامروا بآیة فیہا
تخویف اصغوا الیہا سامع قلوبہم وظنوا ان

زفیر جہنم و شہیقہا فی اصول آذانہم فنہم
حانون علی اوساطہم مفترشون لجباہم
واکفہم و رکبہم و اطراف اقدامہم یطلبون
الی اللہ تعالیٰ فکاک رقابہم و اما النہار فحلما
علما و لبرار اتقیاء“ لے

جب رات نمودار ہوتی ہے تو یہ اپنے قدموں پر کھڑے ہو کر
آیات قرآنی کی تلاوت کرتے ہیں اور آیات کے معنی میں غور و
خوض کر کے غمگین ہو جاتے ہیں اور اس کے وسیلہ سے اپنی بیماریوں
کا علاج تلاش کرتے ہیں اور جب کسی ایسی آیت سے گزرتے ہیں
جس میں نیکو کاروں کا بدلہ بیان کیا گیا ہو تو اس کی طمع کرنے
لگتے ہیں اور از روئے اشتیاق اس کی سعی و کوشش میں لگ
جاتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ وہ شے جس کی بشارت دی گئی
ہے بالکل آنکھوں کے سامنے ہے۔ اور جب کوئی ایسی آیت نگاہ
سے گزرتی ہے جس میں خوف کا ذکر ہو تو دل کے کانوں سے
اسے سنتے ہیں اور گمان کرتے ہیں گویا جہنم کے بھڑکنے کی آواز اور
دوزخیوں کی آہ و بکا ان کے کانوں میں آرہی ہے۔ پس یہ اپنی
مکر عبادت الہی میں حم کر دیتے ہیں، اپنی پیشانیوں، ہتھیلیوں
زانوؤں اور پاؤں کے سروں کو سجدہ کے لیے فرش کر دیتے
ہیں اور خدا سے دعا کرتے ہیں کہ ہماری گردنیں عذاب کی زنجیروں

سے کھول دے۔ یہیں عذاب اور سختی سے محفوظ رکھ۔ دن کے وقت یہ لوگ بردباری و دانائی اور سچی و پارسائی کی تصویر ہوتے ہیں۔“

تجلیاتِ قلبی

”قد احییٰ علقہ و امات نفسہ حتیٰ دق
جلیلہ و لطف غلیظہ و برق لہ لامع کثیر
البرق فابان لہ الطريق و سلک بہ السبیل
و تبدفعتہ الابواب الی باب السلامۃ و ثبتت
رجلاہ بطمانینۃ بدنہ فی قرار الامن
والراحۃ بما استعمل قلبہ و ارضیٰ ربہ۔“
”بتحقیق وہ (مومن) اپنی عقل کو زندہ رکھتا اور اپنے نفس (مارہ)
کو مار ڈالتا ہے یہاں تک کہ اس کی فربہی نازکی میں اور روح
کی سختی نرمی میں بدل جاتی ہے اور ایک برق پر نور اس کے دل
پر صوفشانی اور اس کی راہوں کو واضح کرتی ہے جس کی روشنی
میں وہ اپنا راستہ پالیتا ہے۔ مختلف دروازے اسے دھکیلنے
ہوئے منزلِ سلامتی تک پہنچاتے ہیں۔ اس کے قدم مطمئن
بدن کے ساتھ امن و سکون کے مقام پر ثابت و استوار
ہو جاتے ہیں۔ یہ سب دل اور ضمیر سے کام لینے اور اپنے رب
کو راضی کر لینے کی بدولت ہیں۔“

ان جملوں میں جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کسی اور ہی عالم کا تذکرہ ہے جسے عقل

کی دنیا کہتے ہیں خواہشات کے خلاف جہاد اور نفسِ امارہ کے کچلنے کا تذکرہ ہے روح و بدن کی تربیت و ریاضت کا ذکر ہے۔ اس روشنی کا ذکر ہے جو ریاضت کی بدولت سالکِ راہ حق کے دل پر خلوہ فگن ہوتی اور اس کی دنیا کو روشن کرتی ہے۔ ان مراحل و منازل کا تذکرہ ہے جنہیں مشتاق و متلاشی روح بتدریج طے کرتی ہے تاکہ اپنے معنوی سفر کی انتہا اور منزلِ مقصود تک پہنچ جائے۔

”يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا
فَمُلقِيهِ“ ۱

”اے انسان تو اپنے پروردگار کی جانب جانے کی کوشش کر رہا ہے، تو ایک دن اس کا سامنا کرے گا۔“

تذکرہ ہے اس اطمینانِ خاطر اور سکون کا جو آخر کار انسان کے پر اضطراب اور بے چین دل کو حاصل ہوتا ہے۔

”الْأَبْذِكُرِ اللّٰهَ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ“ ۲

”اگاہ ہو جاؤ کہ اطمینانِ یاد خدا ہی سے حاصل ہوتا ہے۔“

خطبہ نمبر ۲۲ میں دل کی زندگی کے بارے میں اس گروہ کی یوں تعریف

کی گئی ہے :

”یرون اهل الدنيا يعظمون موت اجسادهم

وهم اشد اعظاماً لموت قلوب احياهم“

”یہ لوگ (زاہد و پرہیزگار) مشاہدہ کرتے ہیں کہ دنیا پرست

لوگ جسمانی موت کو اہمیت دیتے ہیں حالانکہ یہ اہل دل اس

بات سے خائف رہتے ہیں کہ کہیں دل مُردہ نہ ہو جائے۔“
 جذب و شوق کی حالت (جو ہوشیار ارواح کو اس طرف لے جاتی ہے) کا
 تذکرہ یوں فرمایا ہے:

”صحبوا الدنيا بآبدان ارواحها معلقة بالمحل
 الاعلى“۔ ۱

وہ جسمانی طور پر دنیا اور اہل دنیا کے ساتھ زندگی گزارتے ہیں،
 لیکن ان کی روہیں محل اعلیٰ کے ساتھ پیوستہ رہتی ہیں۔“

”لولا الاجل الذي كتب لهم لم تستقر
 ارواحهم في اجسادهم طرفة عين شوقاً
 الى الثواب وخوفاً من العقاب“۔ ۲
 • اگر ان کی اجل مستر شدہ نہ ہوتی تو ثواب کے شوق اور
 عذاب کے خوف سے ان کی روہیں ان کے جسموں میں پل بھر
 کے لیے بھی نہ ٹھہرتیں۔“

”قد اخلص الله سبحانه فاستخلصه“۔ ۳
 • وہ اپنی ذات اور اپنے اعمال کو خدا کے لیے خالص رکھتے ہیں
 اس لیے خداوند عالم بھی اپنے لطف و کرم سے ان کو اپنے خاص
 بندوں میں شامل کر لیتا ہے۔“

تزکیہ نفس اور خالص عبادت کے طفیل سالکانِ راہ کے دل پر منکشف ہونے والے علوم اور ان کو حاصل ہونے والے یقین کامل کا تذکرہ یوں ہوا ہے:

”ھجھم بہم العلم علی حقیقۃ البصیرۃ وباشروا روح البقین واستلانوا ما استوعره المعترفون وانسوا بما استوحش منه الجاہلون“۔

”بصیرت پر مبنی علم نے ان کے دلوں کو آیا ہے اور انھوں نے یقین کی حقیقت کو محسوس کر لیا ہے۔ ناز و نعمت کے متوالوں پر گراں و دشوار امور ان کے لیے آسان ہو گئے ہیں اور حزن امور سے جہلا و حشت زدہ ہوتے ہیں وہ ان سے مانوس ہیں۔“

گناہوں کی بخشش

اسلامی تعلیمات کی رو سے ہر گناہ میں قلب و ضمیر کو سیاہ بنانے والے اثرات موجود ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں نیک اور خدائی کاموں کی طرف میل و رغبت میں کمی آتی ہے اور گناہوں کی جانب رغبت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس خدا کی یاد اور اس کی عبادت و بندگی میں اہتمام انسان کی مذہبی روح کی پرورش کرتا ہے۔ نیک کاموں کی طرف رغبت میں اضافہ کرتا ہے۔ نیز گناہ اور برائیوں کی طرف رجحان کو کم کرتا ہے۔ یعنی گناہوں کے تاریک اثرات کو کم کر کے اس کی جگہ نیک اور بھلے رجحانات کو پروان چڑھاتا ہے۔

انج البلاغہ کے ایک خطبے میں نماز زکوٰۃ اور امانت کی ادائیگی

کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ نماز کے بارے میں تاکید کے بعد فرماتے ہیں:

« وانشألتحت الذنوب حت الورق و تطلقها
اطلاق الربق وشبهها رسول الله (ص) بالخمعة
تكون على باب الرجل فهو يغتسل منها في
اليوم واللييلة خمس مرات فماعسى ان يبقى
عليه من الدرن ؟ »^۱

» نماز گناہوں کو اس طرح جھاڑ دیتی ہے جس طرح درختوں سے
پتے جھڑ جاتے ہیں اور اس طرح رہا کر دیتی ہے جیسے (چوپایوں
کی گردن سے) بند کھول دیا جاتا ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم نے نماز کو کسی انسان کے دروازے پر موجود گرم چشمے
سے تشبیہ دی ہے جس میں وہ ہر روز پانچ مرتبہ غسل کرتا ہے
کیا ایسی صفائی کے بعد بھی اس کے بدن پر میل کچیل باقی رہ
سکتا ہے ؟ »

اخلاقی دوا

خطبہ نمبر ۱۹۶ میں سرکشی ظلم اور تکبر جیسے اخلاقِ رذیلہ کی طرف اشارہ

کے بعد فرماتے ہیں:

« ومن ذلك ما حرس الله عباده المومنين
بالصلوات والزكوات ومجاهدة الصيام في

الایام المضروحات تسکیناً لا طرافهم
 وتخشیعاً لا بصارهم وتذلیلاً لنفوسهم
 وتخفیضاً لقلوبهم وإزالةً لخیالهم عنهم۔“
 ”چونکہ انسان ان آفتوں اور نفسیاتی بیماریوں کی زد میں ہے
 اس لیے خدا نماز، زکوٰۃ اور روزہ کے ذریعے اپنے مومن
 بندے کو ان آفات سے بچاتا ہے۔ یہ عبادتیں ہاتھوں اور
 پیروں کو گناہ سے روکے رکھتی ہیں۔ آنکھوں کو بُری نگاہ
 سے بچاتی اور ان کو خشوع عطا کرتی ہیں۔ روح کو سکون
 اور دلوں کو تواضع بخشتی ہیں۔ نیز تکبر کو دماغ سے زائل
 کرتی ہیں۔“

انس ولذت

”اللّٰهُمَّ اِنَّكَ اَنْسُ الْاَنْسِيْنَ لَا وِلِيَّاءَ لَكَ وَاحْضَرَهُمْ
 بِالْكَفَايَةِ لِمُتَوَكِّلِيْنَ عَلَيْكَ تَشَاهَدَهُمْ
 فِي سِرِّائِهِمْ وَتَطْلُعُ عَلَيْهِمْ فِي ضَمَائِهِمْ
 وَتَعْلَمُ مَبْلَغَ بَصَائِرِهِمْ فَاسْرَارَهُمْ لَكَ
 مَكْشُوفَةٌ وَقُلُوبُهُمْ إِلَيْكَ مَلْهُوفَةٌ
 اِنْ اَوْحَشْتَهُمُ الْغُرْبَةَ اَنْسَهُمْ ذِكْرُكَ وَاِنْ
 صَبَّحْتَ عَلَيْهِمُ الْمَصَائِبَ لَجَّأُوا اِلَى اسْتِجَارَةِ
 بِكَ“

» بارخدا یا! تو اپنے دوستوں سے زیادہ (سچا) دوست اور جو لوگ تجھ پر توکل کرتے ہیں ان کی اصلاح کار کے لیے تو ہمہ وقت موجود ہے، تو ان کے پوشیدہ کاموں کو دیکھتا ہے ان کے ہر خیال اور اندیشہ سے آگاہ ہے تو ان کی بصیرت و معرفت سے خوب واقف ہے۔ ان کے راز تیرے نزدیک آشکار اور ان کے دل تیری جدائی سے بے تاب ہیں۔ اگر تنہائی میں وحشت انہیں گھیر لیتی ہے تو تیرا ذکر ہی انہیں مانوس کرتا ہے اور اگر مصائب و مشکلات ان پر حملہ آور ہوں تو ان کی پناہ گاہ تیری ذات ہے۔«

» وَإِنَّ لِلَّذِي كُرِيَ لَاهُلاً اخذوه من الدنيا بدلاً « ۱۷

» بے شک یادِ خدا کرنے والے کچھ ایسے لائق و شائستہ افراد ہیں جنہوں نے ذکرِ خدا مال و متاع دنیا کے عوض حاصل کیا ہے۔«
خطبہ نمبر ۱۴۸ میں حضرت مہدی موعود عجل اللہ فرجہ الشریف کے بارے میں اشارہ فرمایا ہے۔ کلام کے آخر میں آخری زمانے کے ایک ایک گروہ کو یاد فرماتے ہیں جو جامع صفات شجاعت و حکمت و عبادت ہیں۔ فرماتے ہیں:

» ثُمَّ يَشْحَذُن فِيهَا قَوْمٌ شَحَذَ الْقَيْنِ التَّصَلِ
تَجَلَّى بِالتَّنْزِيلِ ابْصَارَهُمْ وَيُرْمَى بِالتَّفْسِيرِ
فِي مَسَامِعِهِمْ وَيَغْبِقُونَ كَأْسَ الْحِكْمَةِ بَعْدَ الْمُبُوحِ «

” پھر اس عہد فتن میں ایک جماعت پر صیقل کی جائے گی۔ جیسے
 آہنگر شمشیر کو صیقل کرتا ہے اور قرآن کے نور سے ان کی آنکھیں
 روشن کی جائیں گی۔ قرآن کی تفسیر ان لوگوں کے کانوں میں ڈال
 دی جائے گی۔ جب یہ لوگ حکمت کی شراب پی لیں گے تو انہیں
 بادۂ علم سے سرشار کیا جائے گا۔“

• • • • •

• • • • •

حصہ چہارم



حکومت اور عدالت

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| ○ نہج البلاغہ اور مسئلہ حکومت | ○ عدل مصلحت پر قربان نہیں ہو سکتا |
| ○ عدالت و حکومت کی اہمیت | ○ انسانی حقوق کا اعتراف |
| ○ عدل کا مقام | ○ کلیسا اور حق حاکمیت |
| ○ بے انصافی پر خاموشی تماشائی بننا | ○ نہج البلاغہ کا نظریہ |
| ○ درست نہیں | ○ حکمران امین ہے مالک نہیں |

حکومت اور عدالت

نبج البلاغہ اور سلاہ حکومت

جن موضوعات پر نبج البلاغہ میں بہت زیادہ گفتگو ہوئی ہے ان میں سے ایک عدالت اور حکومت سے متعلق مسائل ہیں جو شخص ایک بار بھی نبج البلاغہ کا مطالعہ کرے وہ یہ مشاہدہ کرے گا کہ علی علیہ السلام حکومت اور عدالت کے معاملے کو خصوصی اہمیت دیتے تھے اور ان دونوں کی بے انتہا قدر و قیمت کے قائل تھے۔

جن لوگوں کو اسلام سے شناسائی نہیں اور اس کے برعکس دوسرے عالمی مذاہب سے واقفیت حاصل ہے ان کے لیے یہ بات یقیناً باعث تعجب ہے کہ ایک دینی پیشوا کو اس قسم کے مسائل سے کیوں دلچسپی ہے۔ کیا یہ امور دنیا اور دنیوی زندگی سے متعلق نہیں؟ آخر ایک مذہبی پیشوا کو دنیا کی زندگی کے بھیمڑوں اور اجتماعی امور سے کیا سروکار؟

لیکن اس کے برعکس جو شخص اسلامی تعلیمات سے آگاہ ہو اور حضرت علیؑ کے ماضی کو جانتا ہو کہ کس طرح پیغمبر اسلامؐ کے مقدس دامن میں ان کی پرورش ہوئی پیغمبرؐ نے ان کے والد سے لے کر اپنے گھر میں اور اپنی گود میں ان کو پالا خصوصی تعلیم و تربیت دی۔ اسلام کے اسرار سکھائے۔ اسلام کے اصول و فروع کو ان کے رگ و پے میں رچا یا بسایا۔ ایسا شخص کبھی تعجب نہیں کرے گا بلکہ اس کے لیے تو باعث تعجب بات تب ہوتی جب معاملہ اس کے برعکس ہوتا۔

کیا قرآن کریم نہیں کہتا ؟ :

”لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ“
 ”بے شک ہم نے اپنے رسولوں کو بھیجا روشن دلائل کے ساتھ اور ان کے ہمراہ کتاب اور میزان نازل کیا تاکہ لوگ عدل کے ساتھ قیام کریں۔“

اس آیت کریمہ میں قیام عدل کو تمام پیغمبروں کی بعثت کا مقصد اصلی بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ عدل کا تقدس اور اس کی عظمت اس قدر زیادہ ہے کہ پیغمبران خدا کا مقصد بعثت یہی قرار پایا۔ بنا بریں یہ کیسے ممکن ہے کہ علیؑ جیسا انسان جو خود قرآن کا مفسر، شارح اور اسلام کے اصول و فروع کو سمجھانے اور ان کی تشریح کرنے والا ہو اس سکلے میں خاموشی اختیار کرے یا اسے کم اہمیت دے ؟

جو لوگ اپنی تعلیمات میں ان مسائل پر توجہ نہیں دیتے یا خیال کرتے ہیں کہ یہ ضمنی مسائل ہیں اور طہارت و نجاست کی طرح کے مسائل اصل دین ہیں ان پر

لازم ہے کہ وہ اپنے افکار اور عقائد پر نظر ثانی کریں۔

عدالت و حکومت کی اہمیت

جس مسئلے پر سب سے پہلے بحث کی ضرورت ہے وہ یہی ہے کہ نبی البلاغہ کی نگاہ میں ان امور کی کتنی قدر و قیمت ہے۔ بلکہ بنیادی طور پر دیکھنا یہ ہے کہ اسلام حکومت اور عدل سے متعلق مسائل کو کیا اہمیت دیتا ہے۔ ان مسائل پر مفصل بحث کی تو ان مقالوں میں گنجائش نہیں۔ لیکن ان کی طرف اشارہ ضروری ہے۔ قرآن کریم رسول اکرمؐ کو اپنے بعد علیؑ کی خلافت و ولایت و قیادت کا اعلان کرنے کا حکم دیتے ہوئے کہتا ہے :

”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ“
 ”اے پیغمبرؐ اس فرمان کو جو آپؐ کے پروردگار کی جانب سے نازل ہوا ہے لوگوں تک پہنچا دیجیے۔ اگر آپؐ نے ایسا نہیں کیا تو گویا آپؐ نے رسالت ہی نہیں پہنچائی۔“

کس اسلامی مسئلے کو اس قدر اہمیت حاصل ہوئی ہے۔ وہ کون سا مسئلہ ہے جس کا اعلان نہ کرنا۔ اعلان رسالت نہ کرنے کے مترادف ہے ؟

جنگ اُحد میں جب مسلمانوں کو شکست ہوئی۔ نیز پیغمبر اکرمؐ کی شہادت کی خبر پھیل گئی اور کچھ مسلمان میدان جنگ سے منہ موڑ کر بھاگ کھڑے ہوئے قرآن کریم یوں کہتا ہے :

”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ تَذَخَّلْتُ مِنْ قَبْلِهِ الرَّسُولُ
 أَنَا بِنُ مَاتَ أَدُقُّتِلَ انْقَلَبْتُ عَلَى أَعْقَابِكُمْ
 ” اور محمدؐ تو صرف ایک رسول ہیں جن سے پہلے بھی انبیاء آئے
 تو کیا اگر وہ وفات پا جائیں یا قتل ہو جائیں تو تم الٹے پیروں
 پلٹ جاؤ گے۔“

حضرت علامہ طباطبائیؒ نے ولایت و حکومت نامی مقالے میں اس
 آیت سے یوں استنباط فرمایا ہے :

”پیغمبرؐ کی شہادت کی وجہ سے تمہاری ذمہ داریوں میں ایک
 لمحے کے لیے بھی تعطل نہیں آنا چاہیے۔ بلکہ تمہیں چاہیے
 کہ پیغمبرؐ کے بعد جو تمہارا حاکم و سربراہ ہے اس کے پرچم تلے
 اپنے کام کو جاری و ساری رکھو۔ بالفاظ دیگر، اگر پیغمبرؐ
 شہید ہو جائیں یا وفات پا جائیں تو مسلمانوں کے اجتماعی اور
 حربی نظام کو درہم برہم نہیں ہونا چاہیے۔“

حدیث میں ہے کہ پیغمبر اکرمؐ نے فرمایا :

”اگر (کم از کم) تین آدمی بھی ہمسفر ہوں تو تمہیں چاہیے کہ تینوں
 میں سے ایک کو ضرور اپنا رہبر و رئیس بناؤ۔“

یہاں ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ رسول اکرمؐ کی نگاہ میں معاشرے میں بد انتظامی
 اور مقتدر اعلیٰ (جو کہ تمام اختلافات کے حل اور معاشرے کے افراد کو باہم متحد کرنے
 کا سرچشمہ ہے) کا فقدان کس قدر نقصان دہ ہے۔

منہج البلاغہ میں حکومت اور عہدہ سے متعلق بیان شدہ امور بہت زیادہ ہیں اور ہم خدا کی مدد اور تائید سے ان میں سے بعض کا تذکرہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلا مسئلہ جس پر گفتگو لازم ہے وہ ہے حکومت کی اہمیت اور ضرورت۔ حضرت علی علیہ السلام نے بار بار حکومت کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ اور خوارج کے نظریے کی مخالفت کی ہے جن کا ابتدا میں یہ خیال تھا کہ قرآن کی موجودگی میں حکومت کی ضرورت نہیں۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں خوارج کا نعرہ لاحکم الا للہ تھا۔ یہ نعرہ قرآن مجید سے لیا گیا ہے۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ احکام اور قوانین بنانے کا اختیار صرف خدا کو یا ان کو حاصل ہے جنہیں خدا نے قانون سازی کی اجازت دی ہے لیکن خوارج ابتدا میں اس آیت سے کچھ اور مراد لیتے رہے۔ اور امیر المومنینؑ کے بقول یہ جملہ تو درست ہے مگر اس سے جو مطلب وہ لیتے ہیں وہ باطل ہے۔ خوارج کی تعبیر کا خلاصہ یہ تھا کہ انسان کو حکومت کا حق حاصل نہیں بلکہ حکومت تو صرف خدا کا حق ہے۔

علی علیہ السلام فرماتے ہیں :

کہ ہاں میں بھی کہتا ہوں لاحکم الا للہ لیکن اس سے یہ مراد ہے کہ قانون وضع کرنے کا اختیار خدا کے ہاتھ میں ہے لیکن وہ (خوارج) کہتے ہیں کہ حکومت اور سربراہی بھی خدا ہی سے مختص ہے۔ یہ غیر معقول بات ہے۔ ہاں خدا کے قانون پر لوگوں کے ذریعے سے عمل درآمد ہونا چاہیے۔ لوگوں کے لیے ایک فرمانروا کی بہر حال ضرورت ہے خواہ اچھا ہو یا بُرا ایسے (خاشیہ کے لیے اگلا صفحہ ملاحظہ فرمائیں)

حکومت کے سائے میں ہی مومن خدا کے لیے کام کرتا ہے اور کافر اپنا دنیوی حصہ حاصل کر لیتا ہے۔ اور اجتماعی امور انجام پاتے ہیں۔ حکومت کے ذریعے سے ہی ٹیکسوں کی وصولی اور دشمن کے ساتھ جنگ ہوتی ہے۔ راستے پر امن اور کمزور کا حق طاقتور سے لینا ممکن ہوتا ہے یہاں تک کہ نیک لوگوں کو سکون اور بُرے لوگوں کے شر سے نجات مل جائے۔“ اے علی علیہ السلام ہر خدائی انسان کی طرح حکومت اور اقتدار کو اس لحاظ سے بہت حقیر قرار دیتے ہیں کہ دنیوی عہدہ و مقام کا باعث ہونے کے ناتے (جو انسان کی دنیوی جاہ طلبی کے جذبے کو تسکین دیتی ہے) اسے مقصد زندگی قرار دیا جائے اور اسے ایک پیسے کی بھی اہمیت دینے کو تیار نہیں۔ اور اسے دوسری مادی اشیاء کی طرح سو رکھنے کی اس بڑی سے بھی بے قیمت سمجھتے ہیں جو خدام کے کسی مریض کے ہاتھ میں ہو۔ لیکن اسی حکومت اور قیادت کو اس کے حقیقی اور اصلی ہدف کے پیش نظر یعنی نظام عدل کے قیام، حق کے حصول اور معاشرے کی خدمت کا وسیلہ ہونے کی رو سے غیر معمولی اہمیت دیتے اور مقدس امانت سمجھتے ہیں۔ اور فرصت طلب رقیبوں اور حریفوں کی اس تک رسائی کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ نیز لٹیروں کی دستبرد سے اس کی حفاظت کے لیے تلوار کھینچنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ امیر المومنینؑ کی خلافت کے دور میں ابن عباسؓ آپ کی خدمت میں

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) یعنی اگر حکومت عادلہ موجود نہ ہو تو ایک بری حکومت بھی بہر حال اجتماعی نظام کو بحال

تورکھتی ہے اور یہ لاقانونی بدانتظامی اور جنگل کی زندگی سے بہتر ہی ہے۔

حاضر ہوئے۔ اس وقت آپ اپنے ہاتھوں سے اپنے جوتے کی مرمت فرما رہے تھے۔ آپ نے ابن عباس سے دریافت کیا:

”اس جوتے کی قیمت کیا ہوگی؟“

ابن عباس نے جواب دیا:

”کچھ نہیں۔“

امامؑ نے فرمایا:

”اس پرانے جوتے کی قدر و قیمت میرے نزدیک تم لوگوں کی

حکومت اور امارت سے زیادہ ہے مگر یہ کہ اس حکومت کے

ذریعے سے عدل قائم کر سکو، حق دار کا حق اسے دلا سکو

یا باطل کو مٹا سکو۔“ اے

خطبہ نمبر ۲۱۴ میں حقوق پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”حقوق ہمیشہ دو جانبہ ہوتے ہیں۔ حقوق خدا میں سے بعض

حقوق وہ ہیں جو اس نے بندوں کے درمیان ایک دوسرے

پر قرار دیے ہیں اور ان کو اس طرح سے وضع کیا ہے کہ ہر

حق کے مقابلے میں دوسرا حق موجود ہوتا ہے۔ کسی فرد یا گروہ

کے فائدے میں پایا جانے والا حق ایک ذمہ داری کا موجب

بنتا ہے جو ان کے ذمے لگ جاتی ہے۔ ہر حق اس بات کا

مقابلہ ہوتا ہے کہ دوسرا انسان بھی اپنا مقابل حق ادا کرے

اپنی ذمہ داری کو نبھائے۔“

اس کے بعد آپ اس طرح اپنی گفتگو جاری رکھتے ہیں :

”واعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق
حق الوالى على الرعية وحق الرعية على الوالى
فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل
فجعلها نظاماً لانفسهم وعزالدينهم
فليست تصلح الرعية الا بصلاح الولاة ولا تصلح
الولاة الا باستقامة الرعية فاذا دلت الرعية
الى الوالى حقه وادى الوالى الى الرعية حقها
عزالحق بينهم وقامت مناهج الدين
واعتدلت معالم العدل وجوت على اذلالها
السنن بذالك الزمان وطمع فى بقاء الدولة
ويست مطامع الاعداء“ ۱۷

”یعنی ان باہمی حقوق میں سب سے بڑا حق، لوگوں پر حاکم کا
حق اور حاکم پر لوگوں کا حق ہے۔ یہ ایک قانون الہی ہے جو
پروردگار نے ہر ایک پر دوسرے کے حق میں لازم قرار دیا ہے
اور ان حقوق کو لوگوں کے باہمی روابط کی یکجائی اور ان کے
دین کی عزت کا باعث بنایا ہے۔ جب تک حکومت صالح نہ ہو
عوام کو کبھی بھی فلاح اور آرام حاصل نہیں ہوگا۔ اور جب تک
عوام میں استقامت نہ ہو حاکم صلاح و درستگی سے ہمکنار

نہیں ہو سکتا۔ جب عوام حکومت کے حقوق اور حکومت عوام کے حقوق ادا کریں اس وقت معاشرے میں حق کا بول بالا ہوگا اس وقت احکام دین کا قیام عمل میں آئے گا اور عدل کی نشانیاں بغیر کسی انحراف کے ظاہر ہوں گی۔ اسی صورت میں سنت کا اجر اس کے حقیقی راستے سے ممکن ہوگا۔ زمانہ سدھر جائے گا حکومت کی بقار کی تمنا کی جائے گی۔ اس طرح کے سالم صالح اور پائیدار معاشرے کی بدولت دشمن کی حرص و طمع یا بس و ناامیدی میں بدل جائے گی۔“

عدل کا مقام

اسلام کی مقدس تعلیمات کا اولین اثر اس کے پیروکاروں کے افکار و خیالات پر پڑا۔ اسلام نے نہ صرف یہ کہ انسان اور معاشرے کے بارے میں لوگوں کو جدید تعلیمات سے روشناس کرایا بلکہ انسانوں کے انداز فکر اور سوچ کی راہوں کو ہی بدل ڈالا۔ اس حصے کی اہمیت پہلے حصے سے کم نہیں۔

ہر استاد اپنے شاگردوں کو نئی معلومات فراہم کرتا ہے اور ہر مکتب فکر اپنے پیروؤں کو نئی معلومات سے بہرہ مند کرتا ہے۔ لیکن ایسے استاد اور ایسے مکاتب فکر بہت کم ہیں جو اپنے شاگردوں اور پیروکاروں کو جدید طرز تفکر عطا کرتے ہیں اور ان کی فکری بنیادوں ہی کو بدل ڈالتے ہیں۔ یہ بات تو واضح طلب ہے کہ انسانی سوچ کس طرح بدلتی ہے؟ اور انسانی طرز تفکر میں انقلاب کیسے رونما ہوتا ہے؟ انسان صاحب عقل اور باشعور مخلوق ہونے کے ناتے علمی اور اجتماعی مسائل میں استدلال کرتا ہے اور لامحالہ اپنے دلائل میں

بعض اصولوں اور قواعد کا سہارا لیتا ہے اور انہی قواعد اور اصولوں کے سہارے نتائج اخذ کرتا ہے اور فیصلہ صادر کرتا ہے۔

منطق اور طرز فکر کے اسی فرق کی وجہ سے استدلال اور ان سے حاصل ہونے والے نتیجے میں اختلاف رونما ہوتا ہے۔ پس قابل توجہ نکتہ یہی ہے کہ کس قسم کے بنیادی اصول اور خیالات استدلال اور استنتاج کی بنیاد بنتے ہیں۔ علمی مسائل میں روح علمی سے آشنا افراد کے درمیان ہر زمانے میں طرز فکر یکساں ہوتا ہے۔ اگر کوئی اختلاف ہے بھی تو وہ مختلف زمانوں کے طرز فکر میں ہوتا ہے۔ لیکن عمرانی مسائل میں ایک ہی زمانے کے افراد میں بھی فکری یکسانیت موجود نہیں ہوتی۔ اور یہ خود ایک خاص نکتہ ہے جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ انسان اجتماعی اور اخلاقی مسائل کے معاملے میں لامحالہ خود سے جانچ پرکھ شروع کر دیتا ہے۔ اور ان مسائل کو پرکھتے وقت درجہ بندی کرتا ہے۔ اور انہیں قدر و قیمت کے لحاظ سے مختلف مراتب میں تقسیم کرتا ہے اور انہی درجہ بندیوں اور مراتب کی بنیاد پر اس کے اصول دوسروں کے اخذ کردہ نتائج سے مختلف ہوتے ہیں۔ نتیجہ طرز فکر میں اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔

مثلاً عفت اور پاکدامنی۔ خاص طور پر عورتوں کے لیے ایک اجتماعی مسئلہ ہے۔ کیا اس مسئلے میں تحقیق کرتے ہوئے سارے لوگ ایک ہی طریقے سے سوچتے ہیں؟ بالکل نہیں۔ بلکہ اس مسئلہ میں بھی بے شمار اختلافات موجود ہیں۔ بعض حضرات نے تو عفت کے مقام کو صفر تک پہنچایا ہے۔ پس ان کے نظریات و افکار کے مطابق اس مسئلے کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے برعکس کچھ لوگ اس مسئلے کو بے انتہا اہمیت دیتے ہیں اور اس کی اہمیت کو تسلیم نہ کرنے کی صورت میں زندگی کو ہی بے قیمت سمجھتے ہیں۔

اسلام نے لوگوں کے طرز فکر میں جو تبدیلی پیدا کی اس سے مراد یہ ہے کہ نظریاتی اقدار میں کمی بیشی کی۔ وہ اقدار جن کی لوگوں کے نزدیک کوئی حیثیت نہیں تھی (مثال کے طور پر تقویٰ) کو بلند ترین مقام عطا کیا۔ اور ان کی غیر معمولی قدر و قیمت معین کی اور کتنے ہی بلند و بالا اقدار مثلاً رنگ و نسل کی برتری وغیرہ جیسے مفاہیم کو مقام صفر تک لا پھینکا۔

عدل ان مسائل میں سے ایک ہے جن کو اسلام کی بدولت حیات اور غیر معمولی قدر و قیمت حاصل ہوئی۔ اسلام نے فقط قیامِ عدل کی سفارش ہی نہیں کی اور نہ ہی محض اس کے اجراء پر قناعت کی بلکہ اس کے مقام کو بھی بلند قرار دیا۔ بہتر ہے کہ اس نکتے کو امیر المومنینؑ کی زبانی سنیں۔

ایک زیرک اور نکتہ دان شخص حضرتؑ سے سوال کرتا ہے :

”التَّحَدُّلُ اَفْضَلُ اَمِ الْجُودُ ؟“

”عدل بہتر ہے یا سخاوت وجود ؟“ اے

یہاں دو انسانی فضیلتوں کے بارے میں سوال ہوا ہے۔ انسان ہمیشہ ظلم سے گریزاں اور احسان کا قدردان رہا ہے۔ مذکورہ سوال کا جواب ظاہراً تو بہت سادہ معلوم ہوتا ہے کہ جود و سخا کا مقام عدل سے بلند ہے۔ کیونکہ عدل سے مراد دوسروں کے حقوق کا لحاظ رکھنا اور ان سے تجاوز نہ کرنا ہے۔ لیکن جود و سخا یہ ہے کہ انسان اپنے ہاتھ سے اپنے مسلمہ حق کو دوسرے پر قربان کرے۔ عدل کرنے والا دوسروں کے حقوق کو پائمال نہیں کرتا۔ یا بالفاظ دیگر اپنی طرف سے یا دوسروں کے تجاوز کے مقابلے میں لوگوں کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے۔ لیکن جود و بخشش

کرنے والا شخص قربانی دیتا ہے اور اپنا مسلمہ حق دوسرے کے حوالے کرتا ہے۔ پس اس لحاظ سے جو دو کرم کا مقام بلند تر ہے۔ واقعاً اگر ہم صرف انفرادی اور اخلاقی معیار سے پرکھیں تو بات یہی ہے کہ جو دو کرم عدل کے مقابلے میں انسان کے اخلاقی کمال اور عظمت کی نشانی ہے۔ لیکن علی علیہ السلام اس نظریے کے برخلاف جواب دیتے ہیں۔ حضرت علی علیہ السلام دو دلیلوں کی بنا پر عدل کو جو دو کرم پر ترجیح دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ :

”العدل يضع الامور مواضعها والجود يخرجها من جهتها۔“

”عدل معاملات و امور کو ان کے اصل موقع و محل پر رکھتا ہے لیکن جو دو کرم ان کو ان کی حدوں سے باہر کر دیتا ہے۔“
کیونکہ عدالت سے مراد یہ ہے کہ فطری اور طبعی استحقاق کو مد نظر رکھا جائے اور ہر شخص کو اس کی محنت و استعداد کے مطابق عطا کیا جائے۔ معاشرے کی مثال ایک گاڑی کی سی ہے جس کا ہر پرزہ اپنے مقام پر ہوتا ہے۔ لیکن جو دو کرم اگرچہ اس لحاظ سے کہ آدمی اپنا مسلمہ حق دوسرے کو بخش دیتا ہے، غیر معمولی قدر و قیمت کا حامل ہے لیکن یہ یاد رہے کہ جو دو کرم خلاف معمول امر ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے جسم کی سی ہے جس کا ایک حصہ بیمار ہو اور جسم کے دوسرے اجزاء اس عضو کو بیماری سے نجات دلانے کے لیے اپنی کوششوں کا رخ اس کی اصلاح پر مرکوز کر دیں۔

اجتماعی نقطہ نظر سے کیا ہی بہتر ہو کہ معاشرہ ایسے بیمار عضو سے مبرا ہو تا کہ معاشرے کے مختلف اعضاء کی توجہ صرف ایک عضو کی اصلاح کی طرف مرکوز نہ ہو جائے۔ بلکہ معاشرے کے اجتماعی مفادات کی ترقی کے لیے استعمال ہو۔

ثانیاً یہ فرمایا :

«العدل سائس عام والوجود عارض خاص۔»

«عدل ایک عام قانون ہے اور پورے معاشرے کا عمومی

نگراں ہے۔»

یعنی ایک ایسی شاہراہ کی مانند ہے جس سے سب کو گزرنا ہوتا ہے۔

لیکن جو دو کرم ایک استثنائی اور خاص حالت کا نام ہے جس میں عمومیت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ اگر جو دو بخشش کو قانونی اور عمومی حیثیت مل جائے تو یہ جو دو بخشش نہیں رہے گا۔

اس کے بعد علی علیہ السلام نتیجہ کے طور پر فرماتے ہیں :

«فالعدل اشرفها وافضلها» ۱۷

پس عدل اور جو دو بخشش میں سے "عدل" بہتر ہے۔

انسان اور انسانی مسائل کے بارے میں اس قسم کا رویہ ایک خاص

طرز فکر کا نتیجہ ہے جو ایک خصوصی پرکھ کی بنیاد پر استوار ہے۔ اس پرکھ کا

سرچشمہ معاشرے کی اہمیت اور بنیادی حیثیت پر ہے۔ اس پرکھ کی جڑیں اس

نکتے میں پوشیدہ ہیں کہ اجتماعی اصولوں اور بنیادوں کو اخلاقی اصولوں اور

بنیادوں پر ترجیح حاصل ہے۔ وہ اصول ہے اور یہ فرع۔ وہ تنا ہے اور

یہ شاخ۔ وہ جسم کا حصہ ہے اور یہ زیب و زیور۔

علی علیہ السلام کی نظر میں وہ اصول جو معاشرے کے توازن کو قائم اور

سب کو راضی رکھ سکتا ہے، معاشرے کے جسم کو سلامتی اور اس کی روح کو سکون

دے سکتا ہے وہ عدل ہے۔ ظلم و جور اور تجاوز میں اتنی بھی قوت نہیں کہ

خود ظالم کی روح کو یا اس شخص کو جس کے مفاد میں یہ ظلم ہو رہا ہے سکون دے سکے۔ کہاں یہ کہ معاشرے کے مظلوم اور پسے ہوئے طبقے کو مطمئن کر سکے۔ عدالت وہ وسیع راستہ ہے جو سب کو سمو کر بغیر کسی مشکل کے منزل تک پہنچا دیتا ہے جبکہ ظلم و جور وہ تنگ اور پرپیچ راہ ہے جو خود ستمگروں کو بھی ان کی منزل مقصود تک نہیں پہنچاتی۔

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے عثمان بن عفان نے بیت المال مسلمین کے ایک حصے کو اپنی خلافت کے دوران اپنے رشتہ داروں اور عزیزوں کی جاگیر قرار دیا۔ عثمان کے بعد حضرت علی علیہ السلام نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالی۔ آپ سے لوگوں نے درخواست کی کہ گزری ہوئی باتوں کو نہ چھیڑیں، اور اپنی توجہات کو مستقبل میں پیش آنے والے مسائل کی طرف مرکوز فرمائیں۔ لیکن آپ نے جواب دیا کہ :

« الحق القديم لا يبطله شيء »۔

« پرانا حق کسی طرح ختم نہیں ہو سکتا »۔

فرمایا کہ خدا کی قسم اگرچہ ان اموال سے کسی نے شادی کی ہو یا لونڈی خریدی ہو پھر بھی میں ان کو بیت المال میں کوٹا دوں گا۔

« فان في العدل سعة ومن ضاق عليه

العدل فالخور عليه اضيق »۔

« یعنی بے شک عدل میں کافی گنجائش اور وسعت ہے

عدل ہر ایک کا احاطہ کر سکتا ہے۔ پس اگر کوئی عدل میں

اپنے لیے تنگی محسوس کرے تو وہ یہ جان لے کہ ظلم کا
 نتیجہ اس کے لیے کہیں زیادہ تنگ ہوگا۔“
 یعنی عدل ایک ایسی چیز ہے جس کو ایمان کی ایک سرحد تسلیم کرنا چاہیے۔
 اور اس سرحد کی حدود پر راضی و شاکر رہنا چاہیے۔ لیکن اگر یہ سرحد پامال کر دی
 جائے اور انسان اسے عبور کر لے تو پھر اس کی نظر میں کسی حد کی اہمیت
 نہ رہے گی۔ وہ جس سرحد تک بھی پہنچے گا اپنی خود سر اور بے لگام شہوت اور
 خواہشات کی بنا پر اسے بھی پار کرنے کا خواہشمند ہوگا۔ اور اس طرح کبھی سکون
 اطمینان حاصل نہ کر سکے گا۔

بے انصافی پر خاموش تماشائی بننا درست نہیں

حضرت علی علیہ السلام عدل کو ایک خدائی ذمہ داری بلکہ ناموس الہی
 سمجھتے تھے۔ آپؑ کو کبھی یہ گوارا نہ تھا کہ اسلامی تعلیمات سے آگاہ ایک مسلمان
 بے انصافی اور ظلم پر خاموش تماشائی بنا رہے۔

خطبہ شقشقیہ میں گزشتہ دسویں سیاسی واقعات کا تفصیل سے
 تذکرہ فرمانے کے بعد بتاتے ہیں کہ کس طرح لوگوں نے قتل عثمان کے بعد آپؑ کو
 گھیر لیا اور اصرار و تاکید کے ساتھ آپؑ سے درخواست کی کہ مسلمانوں کی قیادت
 کو قبول فرمائیں۔ آپؑ گزشتہ دردناک واقعات اور موجودہ حالات کی خرابی
 کے پیش نظر اس سنگین ذمہ داری کو سنبھالنے پر آمادہ نہ تھے۔ لیکن اس خیال
 سے کہ اگر قبول نہ کریں تو حق مشتبہ ہو جائے گا۔ اور لوگ کہیں گے کہ علیؑ کو
 شروع ہی سے خلافت سے دل چسپی نہ تھی، اور اسے اہمیت نہیں دیتے تھے۔
 نیز اس بات کے پیش نظر کہ جب معاشرہ ظالم و مظلوم۔ کھا کھا کر تنگ

آنے والوں اور بھوک سے نالاں بھوکوں پر شتمل دو طبقوں میں تقسیم ہو جائے۔
تو اس وقت اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ آدمی ہاتھ پر ہاتھ دھرے
تماشائی بنا بیٹھا رہے۔ اس سنگین ذمہ داری کو قبول فرمایا :

» لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر
وما اخذ الله على العلماء ان لا يمتاروا
على كظنة ظالم ولا سغب مظلوم لا لقتیت
حبلاها على غاربها ولسقیت اخرها بكاس
اولها۔“ ۱

» اگر لوگ اس کثرت کے ساتھ حاضر نہ ہوتے اور مددگاروں
کی وجہ سے مجھ پر حجت تمام نہ ہو جاتی اور علماء سے یہ خدائی
عہد نہ ہوتا کہ وہ ظالم کی شکم سیری اور مظلوم کی گرسنگی پر
راضی نہ ہوں تو بلاشبہ ناقہ خلافت کی چار میں اسی کی
پیٹھ پر ڈال دیتا۔“

عدل مصاحت پر قربان نہیں ہو سکتا

ظلم، امتیازی سلوک، اقربا پروری، گروہ بندی اور روپیہ پیسے
منہ بند کر دینا ہمیشہ سیاسی حربوں کے لازمی جز کے طور پر استعمال ہوتے
رہے ہیں۔ اب ایک ایسی ہستی کشتی سیاست کی ناخدا بن گئی ہے جو ان حربوں
سے نفرت رکھتی ہے۔ اس کا ہدف اور نظریہ ہی اس قسم کی سیاست کو ختم

کر دینا ہے۔ قدرتی بات ہے یہ لاپچی سیاست دان پہلے ہی دن سے ناراض ہو جاتے ہیں۔ دشمنی اور عناد رخسہ اندازی پر منتج ہوتی ہے۔ اور بہت سی مشکلات کا باعث بنتی ہے۔ ان حالات میں علی علیہ السلام کے کچھ خیر خواہ افراد آپ کے پاس آتے ہیں اور نہایت خلوص اور خیر خواہی کے ساتھ عرض کرتے ہیں کہ مولا! نسبتاً زیادہ ضروری مصلحت کے پیش نظر اپنی سیاست میں کچھ لچک پیدا کیجیے۔ مشورہ دیتے ہیں کہ آپ سرِ دست ان مطلب پرستوں کی مصیبت سے پیچھا چھڑالیں۔ کتے کو نوالا دے کر خاموش کر دیجیے۔ یہ لوگ اثر و رسوخ رکھتے ہیں۔ ان میں سے کچھ کا تعلق اسلام کے صدرِ اوّل سے ہے۔ اس وقت آپ کو معاویہ جیسی شخصیت سے دشمنی کا سامنا ہے جس کے اختیار میں شام جیسی زر خیز سرزمین ہے۔ کیا فرق پڑتا ہے کہ آپ ”مصلحت“ کی خاطر فی الحال عدل و مساوات کے موضوع ہی کو نہ چھیڑیں۔

آپ فرماتے ہیں :

”اتامرونی ان اطلب النصر بالجور واللہ ما
الطور بہ ما سمر سمیر و ام نجم فی السماء
نجماً ، لو کان المال لی لسویت بینہم فکیف
وانما المال مال اللہ۔“ اے

”کیا تم لوگ مجھ سے یہ چاہتے ہو کہ ظلم کے ذریعہ کامیابی حاصل کروں؟ عدالت کو سیاست اور اقتدار پر قربان کر دوں؟ ذات پروردگار کی قسم، جب تک دنیا کا نظام

باقی ہے ایسا نہیں کروں گا۔ اور ایسے کام کے قریب بھی نہ پھٹکوں گا۔ میں اور نا انصافی کروں؟ میں! اور عدالت کو پائمال کروں؟ اگر یہ سارا مال جو میرے پاس ہے، میرا ذاتی مال ہوتا، میرے ہاتھوں کی کمائی ہوتا اور میں اس کو لوگوں میں تقسیم کرنے پر اتر آتا تو اس میں بھی کسی کو دوسرے پر ترجیح دینا گوارا نہ کرتا۔ حالانکہ یہ مال تو مال خدا ہے اور میں خدا کی طرف سے ان اموال کا نگہبان و امین ہوں۔“

یہ تھا عدل کے بارے میں علیؑ کا نظریہ۔ اور یہ ہے علیؑ کے نزدیک عدل کا مقام۔

انسانی حقوق کا اعتراف

انسان کی ضروریات زندگی محض روٹی کپڑے اور مکان ہی سے عبارت نہیں۔ ایک گھوڑے یا ایک کبوتر کو آب و دانہ اور جسمانی ضروریات فراہم کر کے مطمئن رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن انسان کی خوشنودی کے حصول کے لیے جس طرح مادی عوامل کارگر ہیں اسی طرح نفسیاتی اور روحانی عوامل بھی موثر ہیں۔

ممکن ہے کہ مختلف حکومتیں مادی وسائل کی فراہمی کے لحاظ سے مساوی کام کریں لیکن اس کے باوجود عوام کی خوشنودی حاصل کرنے کے لحاظ سے مساوی نتیجہ حاصل نہ کر سکیں۔ یہ اس بنا پر ہے کہ ایک حکومت تو معاشرے کی نفسیاتی ضروریات پورا کرنے میں کامیاب رہتی ہے، جبکہ دوسری نہیں۔

جن چیزوں پر عوام کی خوشنودی کا انحصار ہوتا ہے ان میں سے

ایک یہ ہے کہ حکومت کا عوام، نیز اپنے بارے میں نقطہ نظر کیا ہے؟ کیا یہ کہ عت غلام و نوکر، اور حکومت مالک و صاحب اختیار ہے؟ یا یہ کہ عوام مالک ہیں اور حکومت کی حیثیت صرف نمائندے اور امانت دار کی سی ہے؟ پہلی صورت میں حکومت کی ہر خدمت کی مثال اس نگہبانی کی سی ہے جو کسی حیوان کا مالک اپنے اس حیوان کے لیے انجام دیتا ہے۔ دوسری صورت میں اس کی مثال اس خدمت کی سی ہے جو ایک نیک و صالح امانت دار انجام دیتا ہے۔ حکومت کی طرف سے ہر ایسے عمل سے پرہیز جس سے عت یہ محسوس کرے کہ کار حکومت میں اس کا کوئی کردار نہیں اور ان کے حقوق کا اعتراف لوگوں کی رضا و خوشنودی کی بنیادی شرائط میں سے ہے۔

کلیسا اور حق حاکمیت

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ گزشتہ صدیوں میں مذہب کے خلاف ایک تحریک چلی۔ اس تحریک کا دامن بہت جلد سبھی دنیا سے باہر بھی پھیل گیا۔ اس تحریک کا رجحان مادیت کی طرف تھا۔ جب ہم اس مسئلے کی بنیادوں اور اس کی وجوہات کو ٹٹولتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان عوامل میں سے ایک، سیاسی حقوق کے میدان میں کلیسا کے افکار کی کمزوری اور تنگ دامنی ہے۔ ارباب کلیسا نیز کچھ یورپی فلسفیوں نے خدا پر ایمان اور سیاسی حقوق سے انکار اور جابرانہ حکومتوں کے قیام کے درمیان ایک خود ساختہ ربط قائم کیا۔ جس کے نتیجے میں جمہوریت اور بے دینی لازم و ملزوم سمجھی جانے لگی اور یہ تصور پھیل گیا کہ یا تو خدا کو اپنایا جائے اور حکومت کو بعض ایسے مخصوص لوگوں کے لیے جو کسی خاص امتیازی خصوصیت کے حامل نہیں خدا کی طرف سے تفویض شدہ چیز سمجھیں۔ یا خدا کا انکار کریں اور خود کو صاحب حق سمجھیں۔

مذہبی نفسیات کی رو سے مذہبی پسماندگی کا ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ مذاہب

کے رہنما دین اور فطری ضروریات کے درمیان تضاد و اختلاف کے قائل ہو جائیں خصوصاً اس صورت میں جبکہ وہ فطری ضرورت رائے عامہ کی سطح پر نمایاں ہو جائے۔

عین اس وقت جبکہ یورپ میں استبداد اور ظلم کا دور دورہ تھا اور لوگ اس نظریے کے پیاسے تھے کہ حاکمیت کا حق عوام کا ہے۔ کلیسا یا اس کے حامی یا کلیسائی نظریات کے بل بوتے پر یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ حکومت کے معاملے میں عوام پر صرف ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ ان کے لیے حقوق کی گنجائش نہیں۔ اور آزادی جمہوریت، اور عوامی حکومت کے حامیوں کو کلیسا بلکہ دین اور خدا کے خلاف پوری طرح برائی گنہگار کرنے کے لیے اتنا ہی کافی تھا۔

مغرب و مشرق دونوں میں اس طرز تفکر کی جڑیں بہت پرانی ہیں۔
 روسو (JEAN-ROUSSEAU) (۱۷۱۲ء سے ۱۷۷۸ء تک)
 ”معاہدہ عمرانی“ نامی کتاب میں لکھتا ہے :

”فیلون (پہلی صدی عیسوی کے یونانی حکیم) کے قول کے مطابق خونخوار اور ظالم رومی شہنشاہ گلیکولانے کہا ہے کہ جس طرح چوپان کو فطری طور پر ریوڑ پر برتری حاصل ہے۔ اسی طرح حکمرانوں کو اپنی رعایا پر فوقیت حاصل ہے۔ یوں اس نے اپنے استدلال سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ حکمران کی مثال مالک کی اور رعایا کی مثال حیوانوں کی سی ہے۔“

گزشتہ صدیوں میں اس قدیم نظریے کا احیاء ہوا اور چونکہ اس نظریے نے دین و مذہب اور خدائی رنگ اختیار کر لیا اس لیے لوگوں کے جذبات اس وجہ سے دین کے خلاف برائی گنہگار ہوئے۔

روسو اسی کتاب میں لکھتا ہے :

”ہالینڈ کی سیاسی شخصیت اور تاریخ نویس گریسویٹس اس بات کا منکر ہے کہ حکمرانوں کی طاقت صرف عوام کی فلاح کے لیے وجود میں آئی ہے۔ اپنے نظریے کی تائید میں غلاموں کی مثال پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ غلام اپنے آقاؤں کی آسائش کے لیے ہیں نہ کہ ان کے آقا ان کے آرام کے لیے....

ہوبز کا بھی یہی نظریہ ہے۔ ان دونوں اسکالرز کی نظر میں نوع انسانی چند ریوڑوں کا مجموعہ ہے۔ جن میں سے ہر ایک ریوڑ کا ایک مالک ہے جو ان کی پرورش صرف اس لیے کرتا ہے تاکہ کھانے کے کام آسکیں۔“ ۱۷

روسو جو اس قسم کے حق کو طاقت کا حق (حق = طاقت) کہتا ہے۔ اس دلیل کا جواب یوں دیتا ہے :

”کہتے ہیں کہ تمام طاقتیں خدا کی طرف سے ہیں۔ اور تمام طاقتوروں کو اسی نے بھیجا ہے لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ہم اسناد کے خاتمے کے لیے کوئی قدم نہ اٹھائیں۔ تمام بیماریاں خدا کی طرف سے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم ڈاکٹر کی طرف رجوع نہ کریں۔ ایک چور جنگل کے کسی گوشے میں مجھ پر حملہ کرتا ہے۔ کیا صرف اتنا کافی ہے کہ طاقت کے آگے تسلیم خم کرتے ہوئے میں

۱۷ یہ لوئی سیزدہم کے زمانے میں پیرس میں رہتا تھا اور اس نے ۱۶۲۵ء میں

حق جنگ و صلح کے نام پر کتاب لکھی۔

۱۸ مجاہدہ عمرانی ص ۳۷-۳۸

اپنا تھیلہ اس کے حوالے کر دوں؟ اس سے بھی بڑھ کر نہایت
 خموشی و رغبت کے ساتھ اپنا پیسہ اس کی خدمت میں پیش کر دوں
 باوجود اس کے کہ اپنا پیسہ محفوظ رکھنے کی گنجائش بھی موجود ہو؟
 چور کی طاقت یعنی بندوق کے مقابلے میں میری ذمہ داری کیا
 ہونی چاہیے؟" اے

ہوبز (جس کے نظریے کی طرف اوپر اشارہ ہوا) اگرچہ استبدادی نظریے کی
 نسبت خدا کی طرف نہیں دیتا اور سیاسی حقوق کے بارے میں اس کے فلسفیانہ نظریے
 کی بنیاد یہ ہے کہ حکمران کا عمل لوگوں کا قائم مقام ہوتا ہے اور جو کچھ وہ کرتا ہے وہ گویا لوگوں
 کا ہی عمل ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نظریے میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلیسانی
 افکار سے متاثر ہے۔ ہوبز کا دعویٰ ہے کہ فرد کی آزادی اور حکمرانوں کے لامحدود اختیارات
 میں کوئی منافات نہیں ہے۔ کہتا ہے :

"یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ اس آزادی (یعنی فرد کا اپنے دفاع کے
 بارے میں حق) کا وجود، حکمرانوں کے اس اختیار کو ختم کر دیتا ہے
 جو انھیں لوگوں کی جان و مال پر حاصل ہے۔ یا اس میں کمی کا باعث
 ہے۔ کیونکہ عوام کے ساتھ حکمرانوں کا کوئی بھی عمل ظلم نہیں کہلایا
 جاسکتا۔ کیونکہ اس کا عمل گویا لوگوں کا ہی عمل ہوتا ہے۔ جو
 کام حکمران انجام دیتا ہے وہ بالکل اسی طرح ہے گویا عوام نے خود

اے معاہدہ عمرانی۔ ص ۴۰۔ نیز رجوع ہوں کتاب 'آزادی فرد اور حکومت کی طاقت'

مؤلفہ ڈاکٹر محمود حسامی کی طرف۔ ص ۴ و ۵۔

۷۷ عبارت دیگر وہ جو کچھ بھی کرے عین عدالت ہوتا ہے۔

انجام دیا ہو۔ کوئی ایسا حق نہیں جو اسے حاصل نہ ہو۔ اور اگر اس کی قوت پر کوئی پابندی ہے تو صرف اتنی کہ وہ بندہ خدا ہونے کے ناطے فطری قوانین کا احترام کرے۔ ممکن ہے بلکہ اکثر مشاہدہ ہوا ہے کہ حکمران کسی فرد کو تباہ کر دیتا ہے لیکن پھر بھی اس فعل کو ظلم و ستم قرار دینا درست نہیں (جس طرح یفتاح نے اپنی بیٹی کی قربانی دی) ایسے مواقع پر جس شخص کو اس قسم کی موت کا سامنا کرنا پڑتا ہے اسے حق ہے کہ جس کام کی وجہ سے اس کو ہلاکت سے دوچار ہونا پڑے اسے انجام نہ دے۔ ایسے حاکم کے معاملے میں بھی جو لوگوں کو بلا وجہ قتل کرتا ہے، اصول یہی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اس کا عمل قانون فطرت اور انصاف کے منافی ہے لیکن (جیسا کہ داؤد کے ہاتھوں اور یا کا قتل ہوا) اور یا پر ظلم نہیں ہوا بلکہ ظلم تو خدا کے ساتھ ہوا.....“ ۷

جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں۔ مذکورہ فلسفی نظریات کے مطابق خدا سے متعلق انسانی ذمہ داری کو حقوق الناس کی نفی کا باعث فرض کیا گیا ہے۔ خدا کے سامنے ذمہ دار اور مکلف ہونے کو اس بات کے لیے کافی سمجھا گیا ہے کہ لوگوں کا کوئی حق نہ ہو۔ عدل و انصاف وہی ہے جو حکمران چاہے اور کرے۔ نیز اس کے کسی کام کو ظلم نہیں کہا جاسکتا۔ بالفاظ دیگر حقوق اللہ کو حقوق الناس کے خاتمے کا باعث قرار دیا گیا ہے۔ پس اگر مسٹر ہوبز (جو بظاہر

۷ یفتاح بنی اسرائیل کا ایک قاضی تھا جس نے کسی جنگ میں یہ نذر کی تھی کہ اگر خدا نے اس کو کامیابی دی تو واپسی پر جس شخص سے اس کی پہلی ملاقات ہوگی اسے خدا کے نام پر جلا کر ہلاک کر دے گا۔ واپسی پر اس کی ملاقات سب سے پہلے اپنی لڑکی سے ہوئی۔ یفتاح نے اپنی لڑکی کو جلا کر نذرانہ پیش کیا۔

۸ آزادی فرد اور حکومت کی طاقت۔ ص ۸۷

ایک آزاد خیال فلسفی ہیں اور کلیسائی نظریات کا سہارا بھی نہیں لیتے) کے ذہن پر کلیسائی نظریات کا اثر نہ ہوتا تو ایسے افکار کا اظہار نہ کرتے۔ ان نظریات میں جو چیز مفقود ہے وہ خدا پر ایمان و اعتقاد کو عدل اور انسانی حقوق کی بنیاد تیار دینا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا پر ایمان ایک طرف سے تو لوگوں کے ذاتی حقوق اور نظریہ عدل کی بنیاد ہے اور وجود خدا کے اعتبار کے ذریعے ہی لوگوں کے ذاتی حقوق اور عدل حقیقی کو دو مختلف حقیقتوں کی حیثیت سے قبول کیا جاسکتا ہے اور دوسری جانب یہ ان کے اجراء اور نفاذ کی بہترین ضمانت بھی ہے۔

سہج البلاغہ کا نظریہ

حقوق اور عدل کے معاملے میں سہج البلاغہ کے نظریے کی بنیاد مذکورہ اصول پر ہے۔ آئیے اب اس سلسلے میں سہج البلاغہ سے چند نمونے ملاحظہ کرتے ہیں۔ خطبہ نمبر ۲۱۴ جس کے ایک حصے کو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں میں یوں فرماتے ہیں :

» اما بعد فقد جعل الله لي عليكم حقاً بولاية امركم ولحكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم ، فالحق اوسع الاشياء في التواصف واضيقها في التناصف لا يجزى لاحد الاجرى عليه ولا يجزى عليه الاجرى له «

» خداوند عالم نے تم لوگوں کا امام اور حاکم ہونے کے ناتے تمہارے اوپر میرے لیے کچھ حقوق رکھے ہیں اور تمہارے لیے بھی میرے اوپر اتنے ہی حقوق ہیں جتنے تم پر میرے لیے۔ بے شک حق کا

دائرہ کہنے کی حد تک تو سب سے زیادہ وسیع ہے لیکن عمل اور انصاف کے لحاظ سے اس کا دامن سب سے زیادہ تنگ ہے حق کسی کو حاصل نہیں ہوتا مگر یہ کہ خود اس کے اوپر بھی عائد ہوتا ہے۔ اور کسی کے اوپر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے لیے کوئی حق ثابت نہ ہو۔“

جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا اس کلام میں ساری اہمیت خدا، حق، عدل اور ذمہ داری کو دی گئی ہے۔ لیکن یوں نہیں کہ خداوند عالم نے بعض افراد کو صرف حقوق ہی عطا کیے ہوں اور ان کو صرف اپنے آگے جوابدہ بنایا ہو۔ اور اس کے برعکس بعض دوسرے افراد کو ہر قسم کے حق سے محروم کر کے ان پر اپنے اور دوسروں کے حقوق کا بوجھ ڈال دیا ہو۔ جس کے نتیجے میں حکمراں اور رعایا کے درمیان عدل اور ظلم کا معیار ہی نہ رہے۔ اسی خطبے میں فرماتے ہیں :

”ولیس امرؤ وان عظمت فی الحق منزلتہ وتقدمت فی الدین فضیلتہ بفوق ان یعان علی ما حملہ اللہ من حقہ ولا امرؤ وان صغرته النفوس واقتحمتہ العیون بدون ان یعین علی ذلک او یعان علیہ۔“

”کوئی آدمی بھی خواہ اس کا حق میں کتنا ہی بڑا درجہ ہو اور وہ دین میں کتنی ہی عزت کا حامل ہو یہ حق بہر حال نہیں رکھتا کہ خداوند عالم کے مقرر کردہ حقوق سے زیادہ کے لیے اس کی مدد کی جائے، اور چاہے کوئی شخصیت کتنی ہی حقیر، بے وقار اور سبک ہو پھر بھی یہ حق اسے حاصل نہیں کہ حق کے لیے اس کے خلاف خود

امداد کرے یا کوئی اس کے خلاف مدد کرے۔“
 نیز اسی خطبے میں ارشاد فرمایا ہے :

”فلا تکلمونی بما تکلم بہ الجبابرة ولا تتحققوا
 منی بما یتحفظ عند اهل البادرة ولا تخالطونی
 بالمصانعة ولا تظنوا بی استثقالاً فی حق
 قلیل ولا التماس اعظام لنفسی فانه من
 استثقل الحق ان یقال له او العدل ان
 یعرض علیہ کان العمل بهما اثقل علیہ
 فلا تکفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل۔“
 ”میرے ساتھ اس طرح بات نہ کرو جس طرح جابر حکمرانوں
 کے آگے بات کی جاتی ہے اور نہ ہی مجھ سے اس طرح بچا کرو
 جس طرح تُندر و حکام سے بچتے ہو۔ اور میرے ساتھ چالپوسی
 پر مبنی میل جول نہ رکھو۔ یہ خیال نہ کرو کہ میں اس حق بات سے
 ناراض ہو جاؤں گا جو مجھ سے کہی جائے اور نہ یہ گمان کرو
 کہ میں اپنی برتری منوانے کی تمنا کروں گا۔ کیونکہ جو آدمی
 اس بات کو گراں سمجھتا ہے کہ اس سے حق کی بات کی جائے
 یا اس کے پاس حق و عدل پیش کیا جائے اس کے لیے حق و
 انصاف پر عمل کرنا دشوار تر ہوگا۔ پس حق کی بات کہنے اور
 عدل کا مشورہ دینے سے کبھی باز نہ رہو۔“

حکمران امین ہے مالک نہیں

گزشتہ سطور میں ہم نے ذکر کیا کہ حالیہ صدیوں میں بعض یورپی دانشوروں کے درمیان ایک خطرناک اور گمراہ کن نظریے نے جنم لیا۔ جس نے بعض لوگوں کو مادیت کی جانب مائل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس نظریہ کی رو سے ایک جانب سے خدا پر ایمان و اعتقاد اور دوسری طرف سے عوام کی بالادستی کے حق کے درمیان ایک خود ساختہ قسم کا ربط پیدا ہو گیا۔ خدا کے آگے جوابدہی کو بندوں کے حقوق کے منافی قرار دیا گیا۔ حقوق اللہ کو حقوق الناس کا نعم البدل سمجھا گیا اور جس ذات احدیت نے کائنات کو حق و عدل کی بنا پر استوار کیا اس پر ایمان اور اعتقاد کو بجائے اس کے کہ ذاتی اور فطری حقوق کے نظریے کی بنیاد قرار دیتے ان حقوق کے منافی قرار دیا۔ نتیجہ عوام کے حق حاکمیت کے قائل ہونے اور ان کی بے دینی کو لازم و ملزوم سمجھا گیا۔

اسلامی نقطہ نظر سے معاملہ اس خیال کے بالکل برعکس ہے۔ منہج البلاغہ (جو اس وقت ہمارا موضوع بحث ہے) میں (باوجود اس کے کہ یہ مقدس کتاب بنیادی طور پر توحید اور عرفان کی کتاب ہے اور اس میں ہر جگہ خدا کا ذکر اور خدا کا نام نظر آتا ہے) عام لوگوں کے بنیادی حقوق اور حاکموں کے مقابلے میں ان کے شایان شان اور ممتاز مقام اور اس نظریہ کو کہ حکمرانی درحقیقت عوام کے حقوق کی نگہبانی اور امانت داری ہے کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے۔

منہج البلاغہ کی نظر میں امام یا حکمران لوگوں کے حقوق کا امین، نگہبان اور ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگر یہ سوال پیش کیا جائے کہ عوام حکمرانوں کے لیے ہیں

یا حکمران عوام کے لیے؟ تو بیچ ابلاغہ کے نزدیک حکمران عوام کے لیے ہیں۔ عوام حکمرانوں کے لیے نہیں۔ سعدی نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے :۔

گوسفند از برای چوپان نیست

بلکہ چوپان برای خدمت او است

لفظ "رعیت" (رعایا) اس نفرت انگیز مفہوم کے باوجود جو فارسی زبان میں اسے تدریجاً حاصل ہوا، ایک عمدہ اور انسانی مفہوم کا بھی حامل ہے۔ حکمران کے لیے لفظ "راعی" اور عوام کے لیے لفظ "رعیت" کا استعمال سب سے پہلے رسول اکرمؐ اور ان کے بعد علی علیہ السلام کے فرامین میں نظر آتا ہے۔

یہ لفظ "رعی" سے نکلا ہے جس سے مراد حفاظت و نگہبانی ہے۔ عوام کو رعیت اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ حکمران ان کے جان و مال اور حقوق و آزادی کا محافظ اور ذمہ دار ہے۔

اس لفظ کے مفہوم پر مشتمل ایک جامع حدیث ملتی ہے جس میں رسول اکرمؐ نے فرمایا ہے :

"کلکم راع وکلکم مسئول؛ فالامام

راع وهو مسئول والمرأة راعیة علی بیت

زوجها وهي مسئولة والعبد راع علی مال

سیدہ وهو مسئول الا فکلکم راع وکلکم

مسئول"۔ اے

"بے شک تم میں سے ہر ایک نگہبان اور ذمہ دار ہے۔ امام

لوگوں کا نگہبان ہے۔ عورت اپنے شوہر کے گھر کی ذمہ دار اور نگہبان ہے اور غلام اپنے مالک کے مال کا ذمہ دار اور نگہبان ہے۔ پس آگاہ رہو کہ تم میں سے ہر شخص پاسبان اور ذمہ دار ہے۔ گزشتہ باب میں ہم نے بیچ البلاغہ سے چند نمونے پیش کیے تھے جو لوگوں کے حقوق کے بارے میں علی علیہ السلام کے افکار کے منظر تھے۔ یہاں کچھ اور نمونے پیش خدمت ہیں۔ البتہ بطور مقدمہ قرآن سے ایک آیت پیش کر رہا ہوں۔ سورہ مبارکہ نسا آیت ۵۸ میں ذکر ہوتا ہے :

”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَعْلَمُوا بِالْعَدْلِ“

”خدا حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کو ٹاڈا دو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے مطابق فیصلے کرو۔“

طبری مجمع البیان میں اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں :

”اس آیت کی تفسیر میں مختلف اقوال موجود ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے مراد ہر قسم کی امانتیں ہیں خواہ وہ خدائی امانتیں ہوں یا غیر خدائی۔ مالی ہوں یا غیر مالی۔ دوسرا یہ کہ مخاطب حکمران طبقہ ہے اور خداوند عالم امانتوں کی ادائیگی کی ضرورت کے عنوان سے حکمرانوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ لوگوں کی حمایت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں۔“

پھر کہتے ہیں کہ :

”اس بات کی تائید دوسری آیت سے ہوتی ہے جو اس آیت کے

فوراً بدلاتی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ

اس آیت میں لوگوں پر خدا، رسولؐ اور ولی امر کی اطاعت کی ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔ پہلی آیت میں لوگوں کے حقوق اور دوسری آیت میں اس کے متوازی حاکم یا ولی امر کے حقوق کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔

ائمہ علیہم السلام سے مروی ہے کہ ان دونوں آیتوں میں سے ایک ہمارے لیے ہے (یعنی لوگوں پر ہمارے حقوق کی آئینہ دار ہے) اور دوسری آیت تم لوگوں کے لیے ہے (یعنی ہمارے اوپر تم لوگوں کے حقوق کی طرف اشارہ ہے)

امام محمد باقر علیہ السلام نے فرمایا: نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کی ادائیگی خدا کی امانتوں میں سے ہیں۔ اور خدا کی امانتوں میں سے ایک یہ ہے کہ دینی حکمران حکم خدا کے مطابق صدقات و غنائم وغیرہ کو ان کے مستحق افراد تک پہنچائے۔

تفسیر المیزان میں بھی اس آیت کے ذیل میں نقل ہونے والی احادیث

کی بحث میں درالمنثور سے حضرت علی علیہ السلام کا یہ قول نقل کیا گیا ہے :

”حق علی الامام ان یحکم بما انزل اللہ و

ان یودی الامانة فاذا فعل ذالك فحق

علی الناس ان یسمعوا الیہ وان یطیعوا وان

یحیبوا اذا دعوا۔“

”امام پر لازم ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان احکامِ خدا کے عین مطابق حکومت کرے اور خدا نے اس کو جو امانت سونپی ہے اسے ادا کرے۔ جب وہ ایسا کر دکھائے تو پھر لوگوں پر لازم ہے کہ اس کی بات کو سنیں اور اس کی اطاعت کو قبول کریں اور اس کی دعوت پر لبیک کہیں۔“

جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں قرآن حکیم معاشرے کے حاکم اور سرپرست کو امانت دار اور نگہبان کی حیثیت سے پیش کرتا ہے اور عادلانہ حکومت چلانے کو ایک ایسی امانت قرار دیتا ہے جو اس کے سپرد کی گئی ہے اور اس پر اس کی ادائیگی لازمی ہے۔ ائمہ معصومینؑ خصوصاً امیر المومنینؑ کا نظریہ بالکل وہی ہے جو قرآن کریم میں بیان ہوا ہے۔

اب جبکہ اس سلسلے میں ہم نے قرآن کریم کے نظریے کو جان لیا ہے تو آئیے اب شیخ البلاغہ سے اس سلسلے میں چند اور نمونے ملاحظہ کرتے ہیں۔ یہاں ہم زیادہ تر حضرت علی علیہ السلام کے ان خطوط پر توجہ دیں گے جو آپؑ نے اپنے والیوں کو تحریر فرمائے۔ خصوصاً وہ خطوط جو سرکاری فرمان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہی خطوط ہیں جن میں حکمران کی حیثیت اور عوام کے بارے میں ان کی ذمہ داری اور ان کے اصلی حقوق کی نشاندہی کی گئی ہے۔ آذربائیجان کے حاکم کے نام خط میں یوں فرماتے ہیں :

”وان عملك ليس لك بطعمة ولكنك في عنقك
امانة وانت مسترعى لمن فوقك وليس لك
ان تفتات في رعية....“ اے

”کہیں یہ خیال نہ کرنا کہ جو حکومت تمہارے حوالے کی گئی ہے وہ تمہارے لیے ایک ترنوالہ اور تمہارے بچے میں بھینسنے والا ایک شکار ہے۔ نہیں یہ ایک امانت ہے جو تمہاری گردن میں ڈال دی گئی ہے اور تم بالادست حاکم کے سامنے اس بات کے جوابدہ ہو کہ لوگوں کے حقوق کی رعایت پاسبانی اور حفاظت کرو۔ اور تمہیں یہ حق حاصل نہیں کہ بندگانِ خدا کے درمیان استبداد اور من مانی کا مظاہرہ کرو۔“

سرکاری مالیات وصول کرنے والوں کے نام لکھے گئے حکم نامے میں وعظ و نصیحت پر مشتمل چند جملوں کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

”فانصفوا الناس من انفسكم واصبروا الحوائج
فانکم خزان الرعیۃ وکلاء الامۃ وسفراء الائمة^{لہ}“
”لوگوں کے ساتھ عدل و انصاف کا برتاؤ کرنا۔ اپنے بارے میں لوگوں کو آزاد رکھو، حوصلہ سے کام لو، لوگوں کی حاجتیں پوری کرنے میں وسیع القلبی کا مظاہرہ کرو، کیونکہ تم عوام کے خزانہ دار، امت کے نمائندے اور حکومت اسلامی کے سفیر کی حیثیت رکھتے ہو۔“

مالک اشتر کے نام اپنے مشہور خط میں لکھتے ہیں:

”واشعر قلبک الرحمة للرعیۃ والمحبۃ لهم
واللطف بهم ولا تكونن علیهم سبعا ضاربا

تغتنم اكلهم ، فانهم صنفان ، اما خلك في
الدين او نظير لك في الخلق۔“

”اپنے دل میں رعایا کے لیے رحم، محبت اور لطف پیدا کرنا۔
خبردار رعایا کے حق میں پھاڑ کھانے والا درندہ نہ بن جانا کہ اسے
لقمہ تر بنا ڈالنے ہی میں تمھیں اپنی کامیابی دکھائی دے۔ رعایا
میں دو قسم کے آدمی ہوں گے۔ تمھارے دینی بھائی یا مخلوق خدا
ہونے کے لحاظ سے تمھارے جیسے آدمی۔“

”ولا تقولن الی مقرر آمر فطاع فان ذالك
ادغال فی القلب منهكة للدين وتقرب
من الخیر۔“ ۱۷

”خبردار رعایا سے کبھی نہ کہنا کہ میں تمھارا حاکم بنا دیا گیا ہوں!
اور میں ہی سب کچھ ہوں، سب کو میری تابعداری کرنی چاہیے
اس ذہنیت سے دل میں فساد پیدا ہوتا ہے، دین میں کمزوری
آتی ہے اور بربادیوں کے قریب آنے کا سبب ہے۔“
ایک اور فرمان میں جو فوج کے سرداروں کے نام تحریر کیا۔ یوں فرماتے ہیں:
”فان حقاً علی الوالی ان لا یغیرہ علی رعیة
فضل ناله ولا طول حصبه وان یزیدہ
ما قسم الله له من نعمة دنواً من عباده
وعطفاً علی اخوانه۔“ ۱۸

۱۷ شیخ ابلاغہ۔ مکتوب نمبر ۵۳

۱۸ شیخ ابلاغہ۔ مکتوب نمبر ۵۴

”والی کا فرض ہے کہ اگر اسے کوئی بڑائی ملی ہے اور کوئی درجہ حاصل ہوا ہے تو اس وجہ سے رعایا کے ساتھ اپنا بڑاؤ نہ بدلے بلکہ خدا کی نعمتیں جتنی زیادہ ہوتی جائیں اسی قدر خدا کے بندوں سے اس کی نزدیکی اور اپنے بھائیوں سے اس کی محبت و ہمدردی بڑھتی چلی جائے۔“

علی علیہ السلام کے فرامین میں لوگوں کے ساتھ انصاف و مہربانی اور لوگوں کی شخصیت کے احترام اور ان کے معاملے میں غیر معمولی اہمیت پائی جاتی ہے۔ جو واقعی ہمارے لیے حیرت انگیز اور نمونے کی حیثیت رکھتی ہیں۔

ہج البلاغہ میں ایک نصیحت نامہ (وصیت) نقل ہوا ہے جس کا عنوان ہے: ”لَمَنْ يَسْتَعْمَلْهُ عَلَى الصَّدَقَاتِ“ یعنی ان کے نام جو زکوٰۃ کی جمع آوری پر مامور ہیں۔ یہ عنوان بتاتا ہے کہ یہ فرمان کسی خاص صورت میں جاری نہیں ہوا۔ ممکن ہے تحریری صورت میں جاری ہوا ہو اور ممکن ہے زبانی ارشاد فرمایا ہو۔

سید رضیؒ نے اس کو مکتوبات کے ضمن میں بیان کیا ہے اور کہتے ہیں ”ہم اس حقے کو یہاں نقل کر رہے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ علی علیہ السلام حق و عدالت کس طرح قائم کرتے تھے اور کس طرح چھوٹے بڑے امور میں اس کو مد نظر رکھتے تھے۔“

فرمان کچھ یوں ہے :

”اللہ وحدہ لا شریک کے تقویٰ کے ساتھ اپنے کام پر

روانہ ہو۔ خبردار کسی مسلمان کو خوف زدہ نہ کرنا۔“ خبردار

اے یہاں صرف مسلمانوں کا نام اس لیے لیا گیا ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ و صدقات صرف مسلمانوں سے لیے جاتے ہیں۔

لوگوں کے ساتھ اس طرح سلوک نہ کرنا کہ تم سے نفرت کرنے لگیں۔ جتنا حق ان کے ذمے بنتا ہے، اس سے زیادہ نہ لو۔ جب ایک ایسے قبیلے میں پہنچو جو پانی کے کنارے رہتا ہو تو تم بھی پانی کے کنارے اترو۔ لیکن لوگوں کے گھروں میں نہ اترنا۔ آرام اور وقار کے ساتھ ان کے پاس جانا نہ کہ ایک حملہ آور کی طرح۔ انہیں سلام کرنا۔ پھر کہنا۔ اے بندگانِ خدا! مجھے خدا کے ولی اور خلیفہ نے بھیجا ہے، تاکہ تمہارے مال سے خدا کے حق کو وصول کروں۔ تو اب بتاؤ، کیا تمہارے اموال میں خدا کا کوئی حق موجود ہے یا نہیں۔ اگر کہیں کہ نہیں تو دوبارہ ان کے پاس نہ جاؤ، ان کی بات کا احترام کرو۔ اگر کوئی مثبت جواب دے تو اس کے ساتھ جاؤ اس کو ڈرائے دھمکائے بغیر جتنا زر و سیم وہ دے، بے لو۔ اگر اس کے پاس زکوٰۃ کے اونٹ یا بھیڑیں ہوں تو اس کی اجازت کے بغیر اس کے اونٹوں اور بھیڑوں میں داخل نہ ہونا۔ کیونکہ ان کی اکثریت خود اس کی ملکیت ہے۔ جب تم اونٹوں کے گلے یا بھیڑوں کے ریوڑ میں داخل ہو تو سختی اور جبر و تکبر کے ساتھ داخل نہ ہونا۔“ اے اسی طرح اس خط کے آخر تک ایسی ہی باتوں کا تفصیل کے ساتھ ذکر موجود ہے۔ ایک حکمران کی حیثیت سے عوام کے بارے میں علیؑ کا نظریہ معلوم کرنے کے لیے اسی قدر کافی معلوم ہوتا ہے۔

حصہ پنجم

اہل بیتؑ اور خلافت

- | | |
|---|----------------------------|
| ○ خلیفہ اول | ○ تین بنیادی مسائل |
| ○ خلیفہ دوم | ○ اہل بیتؑ کا امتیازی مقام |
| ○ خلیفہ سوم | ○ تقدیم حق |
| ○ قتل عثمان میں معاویہ کا ماہرانہ کردار | ○ نص اور وصیت پیغمبرؐ |
| ○ تلخ خاموشی | ○ اہلیت اور فضیلت |
| ○ اتحاد اسلامی | ○ قرابت اور رشتہ داری |
| ○ دو ممتاز موقف | ○ خلفاء پر تنقید |

اہل بیتؑ اور خلافت

تین بنیادی مسائل

گزشتہ باب میں ہم نے ”حکومت اور عدالت“ کے موضوع پر حکومت اور اس کی اہم ترین ذمہ داری ”عدل“ کے بارے میں پنج ابلاغہ کے نظریات کو واضح کیا۔ اب اس بات کے پیش نظر کہ اس مقدس کتاب میں اربابِ حق مسائل کا تذکرہ ہوا ان میں سے ایک اہل بیتؑ اور خلافت کا مسئلہ بھی ہے۔ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اور عدالت کے بارے میں گزشتہ عمومی بحث کے بعد رسول مقبولؐ کے بعد خلافت اور اسلام کی نظر میں اہل بیتؑ کے مقام کے خصوصی موضوع پر گفتگو کی جائے۔ مجموعی طور پر اس ضمن میں بیان شدہ امور کچھ یوں ہیں :

۱: اہل بیتؑ کا غیر معمولی اور خصوصی مقام اور یہ کہ ان کے

علوم اور معارف کا سرچشمہ ایک مافوق بشر ذات ہے۔ اس لحاظ سے وہ عام لوگوں کے مانند نہیں ہو سکتے۔ اور نہ ہی دوسرے لوگوں کا ان سے موازنہ کیا جاسکتا ہے۔

ب : اہل بیتؑ اور امیر المومنینؑ کا خلافت کے لیے سب سے زیادہ اور بدرجہ اولیٰ حقدار ہونا۔ خواہ وصیت پیغمبرؐ کی رو سے ہو یا ذاتی اہلیت و قابلیت کے لحاظ سے یا قرابت کی بنیاد پر۔

ج : خلفاء پر تنقید۔

د : اپنے مسئلہ حق سے علی علیہ السلام کی چشم پوشی کی حکمت اور اس کی حدود جن سے آپؐ نے نہ تجاوز فرمایا اور نہ ہی ان حدود کے اندر تنقید و اعتراض میں کوتاہی فرمائی۔

اہل بیتؑ کا امتیازی مقام

”ہم موضع سترہ ولجاء امرہ وعبیۃ علمہ
وموئل حکمہ وکھون کتبہ وجبال
دینہ : بہم اقام انحناء ظہرہ واذہب ارتعاد
فرائضہ لایقاس بآل محمد صلی اللہ
علیہ وآلہ من ہذہ الامۃ احدٌ ولا
یسوی بہم من جرت نعمتہم علیہ ابدأ
ہم اساس الدین وعمار الیقین الیہم یفی
الغالی وبہم یلحق التالی ولہم خصائص حق
الولایۃ وفیہم الوصیۃ والوراثۃ۔ الآن
اذ رجع الحق الی اہلہ ونقل الخ

منتقلہ - ۱

”اہل بیتؑ معدن اسرار الہی، دینِ خدا کی پناہ گاہ، اس کے علوم کا خزانہ، اس کے احکام کے مرجع، اس کی کتابوں کا گنجینہ اور اس کے دین کے مضبوط پہاڑ ہیں۔ انہی کے ذریعہ خدا نے اپنے دین کی پشت کو سیدھا کیا۔ اور تزلزل کو استحکام و استواری میں بدل دیا۔ کسی بھی امتی کو آلِ محمدؐ کے برابر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ جو ان کے خوانِ نعمت کے خوشہ چیں ہیں، وہ ان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتے۔ وہ دین کی بنیاد اور یقین کے ستون ہیں۔ تیز چلنے والے انہی کی طرف لوٹتے ہیں اور آہستہ چلنے والے انہی سے جا ملتے ہیں۔ امورِ مسلمین کی ولایت کی خصوصیت انہی میں پائی جاتی ہیں اور پیغمبرؐ کی وصیت انہی کے حق میں ہے اور یہی وارثانِ کمالات پیغمبرؐ ہیں۔ اور اس وقت حق اپنے اصل مالک اور حقیقی مقام کی طرف لوٹ چکا ہے۔“

مذکورہ جملوں میں ہم اہل بیتؑ کی غیر معمولی معنوی عظمت کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جو انہیں عام لوگوں سے ایک بے انتہا بلند مقام پر فائز کرتی ہے اور اس مقام پر ان کا مقابلہ کوئی نہیں کر سکتا۔ جس طرح مسئلہ نبوت میں کسی شخص کا موازنہ پیغمبرؐ سے کرنا غلط ہے، اسی طرح مسئلہ امامت و خلافت میں اہل بیتؑ کی موجودگی میں دوسروں کی بات کرنا ہی فضول اور بے ہودہ بات ہے۔

”نحن شجرة النبوة ومهبط الرسالة ومختلف

الملاشكة ومعادن العلم وینابع الحكم“ ۱۔
 ”ہم نبوت کا شجر، رسالت کے اُترنے کی جگہ، فرشتوں کی
 آمد و رفت کا مقام، علوم کا خزانہ اور حکمتوں کا سرچشمہ ہیں۔“
 ”این الذین زعموا انہم الراسخون فی العلم دوننا
 کذباً و بغيّاً علینا ان رفعنا اللہ و صنعہم و اعطانا
 و حرّمہم و ادخلنا و اخرجہم بنا یستعطي و
 یستجلی العی ان الاثمہ من قریش غرسوا فی
 ہذا البطن من ہاشم لاتصلح علی سواہم
 ولا تصلح الولاة من غیرہم۔“ ۲۔

”کہاں ہیں وہ لوگ جنہوں نے ہمارے مقابلے میں اپنے آپ
 کو ”راسخون فی العلم“ قرار دیا۔ اس حسد اور کینہ کی بنا پر کہ
 خدا نے ہم اہل بیتؑ کا مقام بلند کیا اور ان کا پست نہیں
 عنایتوں سے نوازا اور ان کو محرومیوں سے نہیں (اپنی
 رحمت میں) داخل کیا اور ان کو خارج نہ ہمارے ہی ذریعے
 سے ہدایت اور بنیائی حاصل ہوتی ہے۔ ائمہ قریش سے ہیں
 اور سارے قریش ائمہ نہیں۔ بلکہ بنی ہاشم کا ایک گھرانہ حامل
 امامت ہے۔ لباس خلافت سوائے اہل بیتؑ کے کسی کے
 جسم پر نہیں سجتا۔ ان کے علاوہ کسی کو یہ مقام زیبا نہیں۔“

۱۔ منہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۰۷

۲۔ منہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۴۲

«نَحْنُ الشُّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالْخَزَنَةُ وَالْأَبْوَابُ
لَا تُوقِي الْبُيُوتَ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا فَمَنْ أَتَاهَا مِنْ
غَيْرِ أَبْوَابِهَا سَمِيَ سَارِقًا.» ۱

”ہم ہی قریبی تعلق رکھنے والے اور خاص ساتھی، خزانہ دین
اور اسلام میں داخل ہونے کا دروازہ ہیں۔ گھروں میں
دروازوں سے ہی آیا جاتا ہے۔ جو دروازوں کے علاوہ دوسرے
جگہوں سے داخل ہوتے ہیں وہ چور کہلائے جاتے ہیں۔“

«فِيهِمْ كِرَامُ الْقُرْآنِ وَهُمْ كُنُوزُ الرَّحْمَانِ إِنْ
نَطَقُوا صَدَقُوا وَإِنْ صَمَتُوا لَمْ يَسْبِقُوا.» ۲
قرآن کی بہترین آیات انہی کی شان میں نازل ہوئی
ہیں۔ وہ رحمت الہی کے خزانے ہیں، اگر بولتے ہیں تو سچ
بولتے ہیں اور اگر خاموش رہتے ہیں تو کسی کو بات میں پہل
کا حق نہیں۔“

«وَهُمْ عِيشُ الْعِلْمِ وَمَوْتُ الْجَهْلِ يُخْبِرُكُمْ
حِلْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ وَظَاهَرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ
وَصَمْتُهُمْ عَنْ حُكْمِ مَنْطِقِهِمْ لَا يَخَالِفُونَ الْحَقَّ
وَلَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ. هُمْ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ
وَوَلَاتُجُ الْعِصَامِ بِرِهِمْ عَادَ الْحَقُّ فِي نَصَابِهِ

۱ خطبہ نمبر ۱۵۲ - منہج البلاغہ

۲ خطبہ نمبر ۴۵۲ - منہج البلاغہ

وَأَنْزَاحِ الْبَاطِلُ عَنْ مَقَامِهِ ، وَانْقِطَعِ لِسَانُهُ
عَنْ مَنبَتِهِ - عَقِلُوا الدِّينَ عَقْلَ وَعَايَةٍ
وَرِعَايَةٍ لَا عَقْلَ سَمَاعٍ وَرَوَايَةٍ - فَاتِ
رُؤَاةِ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرِعَايَتُهُ قَلِيلٌ -“ ۱

” وہ علم کی زندگی اور جہل کے لیے موت ہیں۔ ان کا علم
ان کے علمی مرتبے کا اور ان کا ظاہر ان کے باطن کا اور ان
کی خاموشی ان کے کلام کی حکمتوں کا پتہ دیتی ہے۔ وہ نہ حق
کی مخالفت کرتے ہیں اور نہ حق میں اختلاف کرتے ہیں۔ وہ
اسلام کی بنیاد اور اس کی حفاظت کے وسیلے ہیں۔ انہی کے
سبب سے حق کو اس کا مقام ملتا ہے اور باطل کی بنیادیں
ہل جاتی اور زبان جڑ سے کٹ جاتی ہے۔ انھوں نے دین
کو علم و بصیرت اور عمل کے ذریعے حاصل کیا ہے نہ کہ سنی
سنائی باتوں سے۔ بے شک علم کے راوی تو بے شمار ہیں
لیکن اس کے حقیقی محافظ بہت کم۔“

منہج البلاغہ کے کلمات قصار کے ضمن میں ایک واقعہ یوں نقل ہوا

ہے کہ کبیل ابن زیاد نخعی فرماتے ہیں :

” امیر المومنینؑ نے اپنی خلافت اور کوفہ میں سکونت کے زمانہ
میں ایک روز میرا ہاتھ پکڑا اور ہم شہر سے قبرستان کی
طرف نکل گئے۔ جو نہی ہم خاموش میدان میں پہنچے آپؑ نے

ایک گہری آہ بھری اور یوں کلام کا آغاز فرمایا : اے کیل !
 اولاد آدم کے دلوں کی مثال برتنوں کی سی ہے۔ بہترین برتن وہ
 ہے جو اپنے اندر موجود چیز کی زیادہ حفاظت کر سکے۔ پس میں
 جو کچھ کہوں اسے حفظ کر لو۔“

علی علیہ السلام اپنے اس مفصل فرمان میں لوگوں کو راہ حق کی پیروی
 کی رو سے تین گروہوں میں تقسیم فرماتے ہیں۔ پھر ایسے افراد کی نایابی پر اظہار افسوس
 کرتے ہیں جو آپ کے سینہ میں پنہاں اسرار و علوم کے ذخیرہ سے استفادہ کرنے کے
 اہل ہوتے۔ لیکن اپنے کلام کے آخر میں فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں کہ دنیا ایسے مردانِ
 الہی سے مکمل طور پر تہی رامن ہو۔ بلکہ ہر زمانے میں ایسے افراد موجود رہے ہیں
 گرچہ ان کی تعداد بہت کم رہی ہے۔

”اللّٰهُمَّ بَلِّیْ ! لَا تَخْلُ الْاَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلّٰهِ
 بِحُجَّةٍ : اِمَّا ظَاهِرًا مَّشْهُورًا وَّ اِمَّا خَاطِئًا
 مَغْمُورًا لِّتَلْبِطَ حُجَّجُ اللّٰهِ وَبَيِّنَاتُهُ . وَ كَم
 ذَا ؟ وَاَیْنَ اَوْلَیُّكَ ؟ اَوْلَیُّكَ . وَاللّٰهُ الْاَقْلَوْنَ
 عَدَدًا ، وَاَلْاَعْظَمُونَ عِنْدَ اللّٰهِ قَدْرًا . یَحْفَظُ
 اللّٰهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيِّنَاتِهِ حَتّٰی یُودِعُوْهَا
 نُظَرَآءَهُمْ ، وَ یَزْرَعُوْهَا فِی قُلُوْبِ اَشْبَاحِهِمْ
 هَجْمَ بِهِمُ الْعِلْمَ عَلٰی حَقِیْقَةِ الْبَصِیْرَةِ ، وَ یَاْشُرُوْا
 رُوحَ الْیَقِیْنِ ، وَ اسْتَثْلُوْا مَا اسْتَوْعَوْهُ الْمُتَرْفَعُونَ
 وَ السَّوَابِغَ مَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْحَبَآهِلُونَ
 وَ صَحْبُو الدُّنْیَا بِاَبْدَانِ اَرْوَاحِهَا مَعْلُوقَةٌ“

بالمحل الا علی اولئک خلفاء اللہ فی ارضہ
والدعاة الی دینہ آہ آہ شوقتا الی رویتہم۔" اے
"ہاں زمین کبھی بھی حجتہ خدا (خواہ وہ ظاہر و آشکار ہو یا
خائف اور پوشیدہ) سے خالی نہیں رہ سکتی۔ تاکہ خدا کی
نشانیوں ختم اور اس کے دلائل باطل ہونے نہ پائیں۔ لیکن
وہ افراد کتنے اور کہاں ہیں؟ خدا کی قسم وہ تعداد کے لحاظ سے
انتہائی کم ہیں لیکن خدا کے نزدیک ان کا مقام بہت بلند ہے
انہی کے ذریعے خدا اپنی نشانیوں اور دلیلوں کی حفاظت
فرماتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان امور کو اپنے جیسے افراد کے
حوالے کرتے ہیں۔ اور اپنے جیسے افراد کے دل میں اس کی
کاشت کرتے ہیں۔ علم نے انہیں حقیقت و بصیرت کے انکشافات
تک پہنچا دیا ہے۔ وہ یقین و اعتماد کی روح سے گھل مل گئے
ہیں اور ان چیزوں کو جنہیں آرام پسند لوگوں نے دشوار
قرار دے رکھا تھا اپنے لیے سہل و آسان سمجھ لیا ہے۔
اور جن چیزوں سے جاہل و بہشت زدہ ہوتے ہیں وہ
ان سے مانوس ہو گئے ہیں۔ وہ ایسے جسموں کے ساتھ دنیا
میں زندگی گزارتے ہیں کہ جن کی رو میں ملا را علی سے
وابستہ ہیں۔ ہاں خدا کی زمین پر اس کے خلفاء اور اس
کے دین کی طرف دعوت دینے والے یہی تو ہیں۔ آہ!

کس قدر تمنا ہے مجھے ان کو دیکھنے کی ۔“

ان عبارتوں میں اگرچہ اشارتاً بھی اہل بیتؑ کا نام نہیں لیا گیا لیکن نہج البلاغہ میں اہل بیتؑ کے بارے میں دوسرے مقامات پر ذکر ہونے والے اس سے مشابہ جملوں سے یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ آپؐ کی مراد ائمہ اہل بیتؑ ہی ہیں۔ ہم نے اس سلسلے میں جو کچھ نقل کیا اس سے مجموعی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہج البلاغہ میں خلافت اور سیاسی مسائل میں مسلمانوں کی سیادت کے مسئلے کے علاوہ مسئلہ امامت کو بھی اس خاص نظریے کے مطابق جس کو شیعہ حجتہ کے نام سے پہچانتے ہیں۔ موثر اور بلیغ طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔

تقدم حق

گزشتہ سطور میں ہم نے اہل بیتؑ کے امتیازی اور غیر معمولی مقام کے بارے میں (نیز اس بارے میں کہ ان کے علوم و معارف کا منبع ایک فوق بشر ہستی ہے اور ان کو عام لوگوں کی مانند سمجھنا غلط ہے) نہج البلاغہ سے کچھ اقتباسات پیش کیے۔ مندرجہ ذیل سطور میں ہم اس بحث کے دوسرے پہلو یعنی اہل بیتؑ کی اہلیت و اولویت اور حق خلافت میں ان کے تقدم اور امتیاز خصوصاً خود امیر المومنینؑ کے امتیازی مقام کے بارے میں بعض اقتباسات نقل کریں گے۔

نہج البلاغہ میں اس مسئلے پر تین بنیادوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

۱: پیغمبرؐ کی وصیت اور نص

۲: امیر المومنینؑ کی لیاقت اور خصوصی اہلیت اور یہ کہ خلافت

کا لباس صرف آپؐ ہی کے جسم کے مطابق ہے۔

۳: پیغمبر اسلامؐ کے ساتھ حسب و نسب اور روحانی لحاظ سے

امیر المومنینؑ کا نزدیکی رشتہ۔

نص اور وصیت پیغمبرؐ

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نہج البلاغہ میں خلافت کے بارے میں پیغمبر اسلامؐ کی وصیت اور نص کی طرف اشارہ نہیں ہوا ہے۔ بلکہ صرف ذاتی اہلیت اور لیاقت کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں، کیونکہ ایک تو نہج البلاغہ کے دوسرے خطبے میں جس کا ہم نے گزشتہ سطور میں تذکرہ کیا، اہل بیتؑ کے بارے میں صریحاً فرماتے ہیں: ”فیہم الوصیۃ والوراثۃ“ یعنی رسول خدا کی وراثت اور وصیت صرف انہی تک محدود ہے۔

اور ثانیاً یہ کہ متعدد مقامات پر علی علیہ السلام اپنے حق کے بارے میں کچھ اس طرح سے گفتگو فرماتے ہیں کہ اس کی توجیہ سوائے اس صورت کے کہ پیغمبر اکرمؐ نے بذات خود اس (حق خلافت) کی واضح الفاظ میں تصریح کی ہو نہیں ہو سکتی۔ ان مقامات پر علی علیہ السلام یہ نہیں فرماتے کہ کیونکہ تمام شرائط اور کامل اہلیت کا حامل ہونے کے باوجود مجھے چھوڑ کر دوسرے لوگوں کو چنا گیا۔ بلکہ آپؐ یہ فرماتے ہیں کہ میرا قطعی اور مسلمہ حق مجھ سے چھینا گیا۔ صاف ظاہر ہے کہ اپنے حق کے مسلمہ اور قطعی ہونے کا دعویٰ صرف اسی صورت میں کیا جاسکتا ہے کہ پیغمبر اکرمؐ نے پہلے سے اس حق کی تصریح اور تعیین کی ہو۔ کیونکہ صلاحیت اور استعداد حق بالقوة (اہلیت حق) کا باعث تو بن سکتی ہے نہ کہ بالفعل حق کے حصول کا۔ اور واضح ہے کہ حق بالقوة کا پایا جانا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ مسلمہ اور ثابت شدہ حق کے ”غصب“ ہونے کی شکایت کی جائے۔

اب ہم چند نمونے پیش کرتے ہیں جہاں علی علیہ السلام نے خلافت کو اپنا حق قرار دیا ہے۔ ان میں سے ایک خطبہ نمبر ۶ ہے۔ جسے آپؐ نے اپنی خلافت

کے ابتدائی دور میں اس وقت ارشاد فرمایا جب آپ کو عائشہ اور طلحہ و زبیر کی بغاوت کا علم ہوا، اور آپ نے ان کی سرکوبی کا عزم کیا۔ اس وقت کے حالات پر کچھ تبصرہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

”فواللہ ما زلت مدفوعاً عن حتی مستاثراً علی
منذ قبض اللہ نبیہ حتی یوم الناس هذا۔“
”خدا کی قسم جس دن سے خدا نے اپنے پیغمبرؐ کو دنیا سے اٹھایا
ہے اسی دن سے مسلسل مجھے میرے مسلمہ حق سے محروم رکھا
گیا ہے۔“

خطبہ نمبر ۱۰، ۱۱ میں (جو درحقیقت خطبہ نہیں اور چاہئے تو یہ تھا کہ سیدھی
راہی اللہ مقام) اس کو کلمات قصار میں بیان کرتے) ایک واقعہ بیان کرتے ہیں
اور وہ یہ کہ :

”ایک کہنے والے نے کہا کہ اے ابن ابی طالب! آپ تو اس
خلافت پر دلچسپ ہوئے ہیں۔ تو میں نے کہا :
بل انتم واللہ احرص وابعد وانا اخص و
اقرب، وانما طلبت حقاً لی وانتم تحولون
بینی و بینہ، وتضربون وجہی دونہ۔ فلما
قرعتم بالحجۃ فی الملاء الحاضرن ہب
کانتہ بھت لا یدری ما یجیبنی بہ۔“

”خدا کی قسم تم اس پر کہیں زیادہ حریص اور پیغمبرؐ سے دور ہو
اور میں روحانی اور جسمانی طور پر ان سے زیادہ نزدیک ہوں
میں نے تو اپنا حق طلب کیا ہے اور تم میرے اور میرے حق کے

درمیان حائل ہو گئے ہو اور مجھے اس سے دستبردار کرانا
چاہتے ہو۔ کیا وہ شخص جو اپنا حق مانگتا ہو حریص ہے یا وہ
جو دوسروں کے حق پر نظریں جمائے بیٹھا ہو۔ جب میں نے
اس کو مجمع عام میں اپنی دلیل سے زیر کیا تو اس سے کوئی جواب
نہ بن پڑا۔“

یہ معلوم نہیں کہ اعتراض کرنے والا کون تھا اور یہ اعتراض کس وقت
ہوا۔ ابن ابی الحدید کہتا ہے :

”یہ اعتراض شوریٰ کے دن سعد ابن ابی وقاص نے کیا تھا۔“
پھر کہتا ہے :

”لیکن مذہب امامیہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ وہ شخص
ابو عبیدہ جراح تھا۔ اور یہ واقعہ سقیفہ کے دن ہوا۔“
انہی جملوں کے بعد یوں فرمایا ہے :

”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَغْدِیْکَ عَلٰی قَرِیْشٍ وَمَنْ
اَعَانَہُمْ، فَاِنْتُمْ قَطَعُوْا رَحِیْمِیْ وَصَغَرُوا
عَظِیْمَ مَنْزِلَتِیْ وَاَجْمَعُوْا عَلٰی مَنَازَعَتِیْ
اَمْرًا هُوَ لِیْ۔“

”خداوندا ! میں تیری درگاہ میں قریش اور ان کے مددگاروں
کی شکایت کرتا ہوں کیوں کہ انھوں نے میرے ساتھ قطع رحم
کیا۔ میرے عظیم مرتبے کی تحقیر کی اور میرے خاص حق میں میرے
ساتھ نزاع کرنے پر متحد اور کمر بستہ ہو گئے۔“

ابن ابی الحدید مندرجہ بالا جملوں کے ذیل میں لکھتا ہے :

”اپنے مسئلہ حق کے غضب ہو جانے اور دوسروں کی شکایات پر مبنی کلمات علی علیہ السلام سے تواتر کی حد تک منقول ہیں اور یہ بات فرقہ امامیہ کے نظریے کی تائید کرتی ہے جن کا کہنا ہے کہ علی علیہ السلام پیغمبر اسلام کی مسئلہ نص کی بنا پر خلیفہ اور جانشین معین ہوئے ہیں اور کسی دوسرے شخص کو کسی بھی صورت میں یہ حق حاصل نہیں کہ مسند خلافت پر بیٹھے لیکن اس بات کے پیش نظر کہ اگر ان کلمات کے ظاہری معنی کو لیا جائے تو یہ اس بات کا باعث بنتا ہے کہ بعض دوسرے افراد کو فاسق یا کافر قرار دیا جائے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم ان جملوں کی تاویل کریں اور ظاہری معنی کو اخذ نہ کریں۔ یہ جملے قرآن کی متشابہ آیات کی مانند ہیں جن کے ظاہری معنی کو اخذ کرنا صحیح نہیں۔“

ابن ابی الحدید خود علی علیہ السلام کے دوسروں سے زیادہ افضل اور اہل ہونے کا قائل ہے۔ اور اس کی نظر میں نہج البلاغہ کے جملے علی علیہ السلام کے دوسروں کی نسبت زیادہ اہل ہونے کے لحاظ سے محتاج تاویل و توجیہ نہیں۔ البتہ مذکورہ بالا جملے اس کے نزدیک اس لحاظ سے محتاج تاویل ہیں کہ ان میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ خلافت علی علیہ السلام کا خاص اور مسئلہ حق ہے اور یہ سوائے اس صورت کے ممکن نہیں کہ خود رسول خدا خدا کی جانب سے اس امر کی تعیین و تصریح اور اس حق کو مشخص فرمائیں۔

بنی اسد کا ایک آدمی جو امیر المومنینؑ کے ساتھیوں میں سے تھا آپ سے سوال کرتا ہے:

”کیف دفعکم قومکم عن هذا المقام

وانتم احق به۔“

”آپ کی قوم نے آپ کو کیونکر حق خلافت سے محروم کیا جبکہ

آپ اس کے سب سے زیادہ حقدار تھے؟“

امیر المومنینؑ نے جواب دیا (یہ جواب وہی ہے جو خطبہ نمبر ۱۶۰ کے

عنوان سے ہیج السبلانہ میں موجود ہے)

”فانها كانت اشارة مشحت عليها نفوس قوم

وسخت عنها نفوس آخرين۔“

”ان کی خود غرضی تھی کہ جس میں کچھ لوگوں کے نفس اس پر

مر مٹے تھے اور کچھ لوگوں کے نفس نے اس کی پرواہ تک

نہ کی۔“

یہ سوال و جواب عین اس وقت ہوا جب آپؐ اپنی خلافت کے زمانے

میں معاویہ اور اس کی چالوں سے نمٹ رہے تھے۔ آپؐ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ان

خاص حالات میں یہ مسئلہ موضوع بحث بنے اس لیے جواب دینے سے پہلے تنبیہ

کی صورت میں اس سے کہا:

”ہر سوال کا ایک موقع ہوتا ہے۔ یہ پرانی باتوں کو چھیڑنے

کا موقع نہیں ہے۔ ہم اس وقت جس مسئلے سے دوچار ہیں

وہ معاویہ کا مسئلہ ہے۔“

”وهلم الخطيب في ابن ابى سفيان۔“

اس کے باوجود اپنی عام اعتدال پسندانہ روش کے عین مطابق جواب

دینے اور گزشتہ حقائق کو واضح کرنے سے پہلو تہی نہ فرمائی۔

خطبہ شقشقیہ میں صاف صاف فرماتے ہیں :

” آری تراثی نہبا “ .

” میں اپنے موروثی حق کو غصب ہوتے دیکھ رہا ہوں “

واضح ہے کہ وراثت سے مراد خاندانی وراثت نہیں، بلکہ مراد خدائی اور

معنوی ورثہ ہے۔

اہلیت اور فضیلت

خلافت کے بارے میں پیغمبر اسلام کے حکم صریح اور علیؑ کے حق کے

قطعی اور مسلمہ ہونے پر بحث کے بعد لیاقت و استعداد کا مسئلہ پیش خدمت ہے اس

بارے میں شہج البلاغہ میں بار بار گفتگو ہوئی ہے خطبہ شقشقیہ میں فرماتے ہیں :

” اما والله لقد تقمصها ابن ابی قحافہ وانہ

لیعلم ان محلی منها محل القطب من الریح

ینحدر عنی السیل ولا یرقی الی الطیر۔ “

” خدا کی قسم ابو قحافہ کے بیٹے نے خلافت کی قمیص چڑھا لی حالانکہ

وہ جانتا تھا کہ میرا خلافت میں وہی مقام ہے جو چکی کے اندر

اس کی کیلی کا ہوتا ہے۔ علم و فضل کے دریا میری ذات کے

بلند کو ہمارے نیچے بہتے ہیں اور انسان کا طائر خیال میری عظمت

کی بلندی تک پر نہیں مار سکتا۔ “

خطبہ نمبر ۱۹۵ میں آپؐ پہلے تو رسول خدا کے حوالہ سے اپنے اعتقاد و

یقین اور اپنی والہانہ وابستگی اور پھر مختلف موقعوں پر اپنے کارناموں اور قربانیوں

کا ذکر فرماتے ہیں اور اس کے بعد رسول اکرمؐ کی رحلت (درحالیکہ حضورؐ کا سر مبارک

آپ کے سینہ پر تھا) اور پھر اپنے ہاتھوں سے پیغمبر اکرمؐ کو غسل دینے کا واقعہ (درحالیکہ فرشتے غسل میں آپ کی مدد کر رہے تھے اور آپ فرشتوں کی آواز سن رہے تھے اور محسوس فرما رہے تھے کہ گروہ درگروہ فرشتوں کی آمد و رفت جاری ہے۔ نیز وہ پیغمبرؐ پر درود بھیجتے ہیں اور دفن پیغمبرؐ تک فرشتوں کی آواز ایک لمحے کے لیے بھی آپ کی سماعت سے قطع نہ ہوئی) بیان فرماتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اپنی مخصوص صفات مثلاً ایمان اور بعض صحابہ کے برعکس کبھی انکار حق نہ کرنے سے لے کر اپنی بے مثال قربانیوں اور کارناموں اور پیغمبرؐ سے اپنی قرابت کا ذکر کرنے کے بعد یوں فرماتے ہیں :

”فَمَنْ ذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَمَيِّتًا“

”کون ہے جو پیغمبرؐ کی زندگی میں اور آپ کی وفات کے بعد مجھ سے زیادہ حق رکھتا ہو؟“

قرابت اور رشتہ داری

جیسا کہ ہم جانتے ہیں رسول خدا کی رحلت کے بعد سعد ابن عبادہ انصاری نے خلافت کا دعویٰ کیا اور اس کے قبیلے کے بعض افراد اس کے گرد جمع ہو گئے۔ سعد اور اس کے حامیوں نے سقیفہ کو اس کام کے لیے چُن لیا تھا۔ یہاں تک کہ ابوبکرؓ اور ابو عبیدہ جراح آگئے اور لوگوں کی توجہ سعد ابن عبادہ سے ہٹا کر حاضرین سے ابوبکر کی بیعت لی۔ اس موقع پر مہاجرین و انصار میں بعض باتوں پر لے دے ہوئی۔ غرض اس اجتماع میں ہونے والے آخری فیصلے میں مختلف عوامل کا ہاتھ تھا۔

ابوبکر کے حامیوں اور قریش نے بازی جیتنے کے لیے جو پتے استعمال کئے ان میں سے ایک یہ تھا کہ پیغمبرؐ قریشی ہیں اور ہم آپ کے ہم قبیلہ ہیں۔ ابن ابی الحدید خطبہ نمبر ۶۵ کی تشریح میں لکھتے ہیں :

” عمر نے انصار سے کہا: اہل عرب کبھی تمھاری امارت اور حکومت سے راضی نہیں ہوں گے کیونکہ پیغمبرؐ کا تعلق تمھارے قبیلے سے نہیں۔ لیکن عربوں کو اس بات سے ہرگز اختلاف نہیں ہو سکتا کہ پیغمبرؐ کے قبیلے کا کوئی شخص حکومت کرے۔ کون ہے جو حکومت اور میراث میں ہمارا مقابلہ کرے جبکہ ہم آپؐ کے رشتہ دار اور قریبی لوگ ہیں۔“

جیسا کہ معلوم ہے اس کارروائی کے دوران علیؑ پیغمبرؐ کی تکفین و تجہیز کے سلسلہ میں اپنی ذمہ داریوں میں مشغول تھے۔ اس واقعے کے بعد علیؑ علیہ السلام نے اس مجلس میں حاضر کچھ لوگوں سے طرفین کے دلائل کے بارے میں سوال کیا اور یہ سننے کے بعد طرفین کے استدلال پر تنقید کی اور ان کو رد کیا۔ اس سلسلہ میں حضرت علیؑ علیہ السلام کے فرمودات وہی ہیں جن کو سید رضی نے خطبہ نمبر ۶۵ میں بیان کیا ہے۔

علیؑ نے پوچھا:

”انصار کیا کہتے تھے؟“

جواب ملا:

”ایک حاکم ہم سے ہو اور ایک تم (مہاجرین) میں سے۔“

آپؐ نے کہا:

”تم نے کیوں ان کے نظریے کو رد کرنے کے لیے انصار کے بارے میں رسول اکرمؐ کی تلقین سے استدلال نہیں کیا کہ آپؐ نے فرمایا: ”انصار کے نیک افراد سے نیکی کرو اور ان کے بُروں سے درگزر کرو؟“

لوگوں نے کہا: اس میں ان کے خلاف کیا ثبوت ہے؟

آپ نے فرمایا :

”اگر حکومت ان کا حق ہوتا تو ان کے بارے میں پیغمبرؐ کی تلقین بے معنی ہوتی۔ ان کے بارے میں دوسروں کو نصیحت فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ حکومت غیر انصار کا حق ہے۔“

پھر آپ نے دریافت کیا :

”اچھا ! تو قریش کیا کہتے تھے ؟“

لوگوں نے کہا :

”قریش کی دلیل یہ تھی کہ وہ اسی درخت کی ایک ٹہنی ہیں جس کی ایک دوسری ٹہنی پیغمبر اکرمؐ ہیں۔“

آپ نے فرمایا :

”احتجوا بالشجرة واصناعوا الشمرة۔“

”ہاں انھوں نے شجرہ نسب کے ذریعے (خلافت کو اپنا حق ثابت کرنے کے لیے) استدلال کیا لیکن اس درخت کے پھل اور میوے کو گنوا دیا۔“

یعنی اگر رشتہ داری معیار ہوتی تو اہل قریش اس درخت کی فقط ٹہنی ہیں (جس درخت کا ایک حصہ پیغمبرؐ ہیں) لیکن اہل بیت پیغمبرؐ تو اس ٹہنی اور شاخ کا پھل ہیں۔

خطبہ نمبر ۱۶۰ (جس کا ایک حصہ ہم نے پہلے نقل کیا) حضرت علیؑ اور ایک مرد اسدی کے درمیان سوال و جواب پر مبنی ایک مکالمہ ہے۔ اس میں آپؐ نے رشتہ داری کے ذریعہ بھی استدلال کیا ہے۔ عبارت یوں ہے :

”اَمَّا الْاِسْتِثْنَاءُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْمَقَامِ وَنَحْنُ

الَاعْلَوْنَ نَسَبًا وَالْأَشَدُّونَ بِرَسُولِ اللَّهِ نَوْطًا
فَبِأَنَّهُمَا كَانَتْ أَثَرُهُ شَحَّتْ عَلَيْهَا نُفُوسُ قَوْمٍ
وَسَخَّتْ عَنْهَا نُفُوسُ آخَرِينَ -

”ان لوگوں کا اس منصب پر خود اختیاری سے جم جانا باوجودیکہ
ہم نسب کے اعتبار سے بلند تھے اور پیغمبرؐ سے رشتہ قرابت
بھی قوی تھا۔ ان کی یہ خود غرضی تھی جس میں کچھ لوگوں کے نفس
اس پر مرے تھے اور کچھ لوگوں کے نفوس نے اس کی پروا تک
نہ کی۔“

اس مقام پر خلافت کے لیے رشتہ داری کی بنا پر استدلال مخالفین کو ان
کی اپنی دلیل سے جواب دینے کے لیے تھا۔ یعنی چونکہ دوسروں نے رشتہ داری اور قومیت
کو معیار قرار دیا تھا اس لیے آپؐ نے بھی جواباً فرمایا کہ اگر پیغمبرؐ اسلام کی وصیت‘ نفس‘
ذاتی لیاقت و اہلیت، افضلیت غرض ہر چیز سے قطع نظر صرف رشتہ داری کو معیار
خلافت قرار دیا جائے (جیسا کہ دوسروں نے ایسا ہی کیا) تو پھر بھی میں خلافت کے
سارے دعویداروں سے زیادہ حقدار ہوں۔

خلفاء پر تنقید

خلافت اور اہل بیتؑ کے موضوع کا تیسرا اہم مسئلہ خلفاء پر تنقید کا ہے۔
خلفاء پر علیؑ کی تنقید ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔ نیز آپؐ نے تنقید کا جو طریقہ
اختیار کیا وہ تعمیری اور سبق آموز ہے۔ خلفاء پر آپؐ کی تنقید جذباتی اور متعصبانہ
نہیں بلکہ عقل و منطق پر مبنی ہے۔ اور یہی بات آپؐ کی تنقید کی غیر معمولی قدر قیمت
کا باعث ہے۔ اگر تنقید کا باعث جذباتیت اور سہجائی رد عمل ہو تو اس کی الگ

صورت ہوتی ہے۔ لیکن تنقید اگر درست، منطقی اور انصاف و حقائق پر مبنی ہو تو اس کی الگ کیفیت ہوتی ہے۔ جذباتی تنقید عام طور پر ہر شخص کے بارے میں ایک جیسی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں گالی گلوچ اور برا بھلا کہنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اور گالی گلوچ کا کوئی ضابطہ اور اصول نہیں ہوتا۔

لیکن اس کے برعکس منطقی اور منصفانہ تنقید روحانی اور اخلاقی خصوصیات کی حامل اور خاص ان افراد سے متعلق ہوتی ہے جن پر تنقید کی جائے اور اس قسم کی تنقید ظاہر ہے کہ ہر شخص کے بارے میں مساوی اور یکساں نہیں ہو سکتی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے تنقید کرنے والے کی حقیقت بینی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

خلفاء پر پنج البلاغہ کی تنقید کا کچھ حصہ عمومی اور ضمنی نوعیت کا ہے اور کچھ حصہ خصوصی نوعیت کا۔ عمومی تنقید وہی ہے کہ جس میں امیر المومنینؑ واضح انداز میں فرماتے ہیں کہ میرا مسئلہ حق چھینا گیا ہے۔ ہم نے گزشتہ سطور میں امیر المومنینؑ کے اپنے منصوبہ من اللہ ہونے پر استدلال کی بحث میں اس کا ذکر کیا ہے۔

ابن ابی الحدید کہتا ہے :

”خلفاء پر امامؑ کی تنقید اور ان کی شکایت (خواہ وہ ضمنی ہو یا کلی) تو اتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہے۔ ایک دن امامؑ نے کسی مظلوم کی فریاد سنی کہ وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ظلم و ستم ہوا ہے آپ نے اس سے فرمایا : آؤ دونوں مل کر نالہ و فریاد کریں کیونکہ مجھ پر بھی ہمیشہ ظلم و ستم ہوتا رہا ہے۔“

نیز ابن ابی الحدید اپنے ایک باوثوق ہم عصر (ابن عالیہ) سے نقل کرتا ہے :
 ”میں اسمعیل بن علی حنبلی (جو اپنے زمانے کے حنبلیوں کا امام تھا) کی خدمت میں بیٹھا تھا۔ وہ (اسمعیل بن علی حنبلی) ایک ایسے

مسافر سے جو کو ذرا ربط دار کے سفر نے لوٹا تھا وہاں کے حالات اور اس کے مشاہدات کے بارے میں سوالات کر رہے تھے۔ اس مسافر نے واقعات کے ضمن میں نہایت افسوس کا اظہار کرتے ہوئے غدیر کے دن خلفاء پر شیعوں کی شدید تنقید کا تذکرہ کیا حنبلی فقیہ (اسماعیل) نے کیا۔ اس میں ان لوگوں کا قصور کیا ہے اس تنقید کا دروازہ تو خود علیؑ نے کھولا ہے۔ اس شخص نے سوال کیا: ”اس معاملے میں ہماری ذمہ داری کیا ہے؟ کیا خلفاء پر تنقید کو صحیح قرار دیں یا غلط؟؟ اگر صحیح قرار دیں تو ایک طرف کو چھوڑنا پڑے گا اور اگر غلط قرار دیں تو دوسری طرف سے دستبردار ہونا پڑے گا۔“ اس سوال کے سنتے ہی اسماعیل اپنی جگہ سے اٹھا اور مجلس کو برخاست کیا اور صرف اتنا کہا کہ: ”یہ وہ سوال ہے جس کا جواب میں خود بھی ابھی تک ڈھونڈ نہیں پایا ہوں۔“

خلیفہ اول

خاص خلیفہ اول پر تنقید خطبہ شمشقہ میں ہوئی ہے جس کا خلاصہ دو جملوں

میں موجود ہے۔

اول یہ کہ: انھیں اچھی طرح سے علم تھا کہ میں ان سے زیادہ مناسب ہوں اور خلافت کا لباس صرف میرے جسم کے مطابق ہے لیکن انھوں نے جان بوجھ کر کیوں ایسا اقدام کیا۔ ان کی خلافت کے دوران میری مثال اس شخص کی سی تھی جس کی آنکھوں میں کانٹا یا حلق میں بڑی پھنس جائے۔

أَمَّا وَاللَّهِ لَمَّا دُتِّقِمَصَّهَا بَنُ آدَمَ تَحَافَةً وَإِنَّهُ

لَيَعْلَمَنَّ أَنَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَىٰ“
 ”خدا کی قسم ابو قحانہ کے بیٹے نے خلافت کی قمیص پہن لی حالانکہ وہ
 خوب جانتا تھا کہ خلافت میں میری مثال اسی طرح ہے جس طرح
 چکی میں کیلی کی۔“

دوم یہ کہ : انھوں نے اپنے بعد دوسرے خلیفہ کا انتخاب کیوں کیا خصوصاً
 ان حالات میں جبکہ اپنی خلافت کے دوران انھوں (ابوبکر) نے ایک بار لوگوں سے مطالبہ
 کیا تھا کہ وہ اپنی بیعت واپس لیں اور بیعت کے ذریعے ان پر جو ذمہ داری ڈالی گئی تھی
 اس سے نجات دیں۔ پس جس شخص کو امر خلافت میں اپنی استعداد اور صلاحیت میں اس
 قدر شک ہو کہ لوگوں سے درخواست کرنے کہ اس کا استعفا قبول کر لیں۔ وہ کیسے
 اپنے بعد دوسرے کو خلیفہ بنانے کا اہل ہو سکتا ہے ؟

”فَوَاعَجَبًا بَيْنَاهُ وَيَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ إِذْ

عَقَدَهَا لِأَخْرَبَعْدَ وَفَاتِهِ“

”حیرت کا مقام ہے کہ (ابوبکر) اپنی زندگی میں تو لوگوں سے خلافت
 سے خلاصی مانگتے ہیں لیکن اس کے باوجود اپنے بعد خلافت
 کسی دوسرے کے نام کر دیتے ہیں۔“

مندرجہ بالا جملے کے بعد علی علیہ السلام دو خلفاء کے بارے میں اپنا نقطہ
 نظر شدید ترین الفاظ میں بیان کرتے ہیں جس میں ضمناً ان دونوں کے باہمی رابطے
 کی طرف بھی اشارہ ہے۔ فرماتے ہیں :

”لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا حَرَعِيَّهَا“

”ان دونوں نے پوری قوت و قدرت کے ساتھ خلافت کے
 دونوں تھنوں سے دودھ دودھ لیا ہے۔“

ابن ابی الحدید خلیفہ اول کے استغفا کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ جملہ کہ
جو ابوبکر نے اپنی خلافت کے دوران منبر پر کہا تھا دو مختلف صورتوں میں ان سے
نقل ہوا ہے۔ بعض لوگوں نے اس طرح نقل کیا ہے :

”ولیتکم ولست بخیرکم۔“

یعنی ”خلافت میرے حوالے کی گئی حالانکہ میں تم سب میں بہترین
نہیں ہوں۔“

لیکن بہت سے دوسرے لوگوں نے یوں نقل کیا ہے :

”اقبلونی فلست بخیرکم۔“

یعنی ”لوگو مجھے معاف رکھو، میں تم سب سے بہتر نہیں ہوں۔“

ہیج البلاغہ کے جملے سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ خلیفہ اول نے
دوسری صورت میں اپنا جملہ ادا کیا ہے۔

خلیفہ دوم

ہیج البلاغہ میں خلیفہ ثانی پر تنقید دوسرے طریقے سے ہوئی ہے اس مشترکہ
تنقید کے علاوہ جو خلیفہ اول اور خلیفہ ثانی دونوں پر جملہ لَشَدَّ مَا نَشَطَرَا حُرْمَتِهَا
میں ہوئی ہے۔ خلیفہ ثانی پر ان کی نفسیاتی، روحانی اور اخلاقی خصوصیات کے پیش نظر
کچھ اور تنقیدیں ہوئی ہیں۔ امام نے خلیفہ ثانی کی دو اخلاقی اور نفسیاتی خصوصیات پر
تنقید کی ہے پہلی خصوصیت ان کا غصہ اور سخت گیری ہے۔ خلیفہ ثانی اس لحاظ سے
خلیفہ اول کے بالکل برعکس اور ان کی ضد تھے۔ خلیفہ ثانی اخلاقی لحاظ سے ایک سخت گیر
پرہیز اور خوفناک انسان تھے۔

ابن ابی الحدید کہتا ہے :

”اکابر اصحاب حضرت عمر سے ملنے سے کتراتے تھے۔ ابن عباس نے ”عول“ کے مسئلے میں اپنا نقطہ نظر عمر کی وفات کے بعد بیان کیا۔ ابن عباس سے پوچھا گیا کہ یہ عقیدہ پہلے کیوں بیان نہیں کیا؟ کہا: عمر کے خوف سے۔“

آپ کا تازیانہ خوف و ہیبت کے لیے ضرب المثل بن گیا تھا۔ یہاں تک کہ بعد میں کہا جاتا تھا :

”درة عمر اھیب من سیف حجاج۔“

”عمر کا تازیانہ حجاج کی تلوار سے بھی زیادہ خوفناک تھا۔“

عورتوں کے بارے میں آپ بہت زیادہ سخت تھے۔ اسی لیے عورتیں ان سے ڈرتی تھیں۔ ابو بکر کی وفات پر ان کے خاندان کی عورتیں رو رہی تھیں اور عمر بار بار منع کر رہے تھے لیکن عورتیں بدستور روئے جا رہی تھیں۔ آخر کار عمر نے ابو بکر کی بہن ام فروہ کو عورتوں کے بیچ سے کھینچ نکالا اور اس پر ایک تازیانہ کھینچ مارا۔ اس کے بعد عورتیں وہاں سے منتشر ہو گئیں۔

خلیفہ ثانی کی دوسری خاص اخلاقی اور نفسیاتی خصوصیت جس پر نہج البلاغہ میں تنقید کی گئی ہے وہ کسی امر کے اختیار کرنے اور پھر اس کو رد کرنے میں ان کی جلد بازی اور نتیجہ ان کی تضاد بیانی ہے۔ بار بار اپنی رائے صادر کرتے، پھر اپنی غلطی کا احساس اور اس کا اعتراف کرتے۔ اس سلسلے میں بہت سے واقعات موجود ہیں۔

مشہور جملہ ”كلکم افته من عمر حتی ربات المحجال“ عمر کے مقابلے میں تم میں سے ہر کوئی حتیٰ جملہ میں بیٹھی عورت بھی زیادہ علم و معرفت رکھتی ہے۔“ بھی عمر نے ایسے ہی موقع پر کہا ہے۔ اسی طرح جملہ ”لولا علی لهلك عمر“

”علیؑ نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتا“ جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ستر بار یہ جلد عمر سے لوگوں نے سنا۔ بھی ایسی ہی غلطیوں کے موقع پر ادا کیا گیا جب کہ حضرت علیؑ نے ان کو غلطی سے آگاہ فرمایا۔

امیر المومنینؑ انہی دو خاص باتوں کی بنا پر (جن کی بھرپور تائید تاریخ کرتی ہے) خلیفہ ثانی کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ یعنی ایک تو ان کی حد سے بڑھی ہوئی سخت گیری اور خشونت جس کی وجہ سے ان کے ساتھی حق بات کہنے سے بھی ڈرتے تھے۔ اور دوسری ان کی جلد بازی، غلطیوں کی کثرت اور بعد میں ان پر عذر خواہی۔

پہلی خصوصیت کے بارے میں فرماتے ہیں :

”فصیرھا فی حوزۃ خشناء یلفظ کلمھا ویخشن

مسھا.... فصاحبھا کراکب الصعبۃ ان اشق

لھا خرم وان اسلس لھا تقحم۔“

”ابوبکر نے خلافت کو ایک ایسی سخت گیر طبیعت کے حوالے

کر دیا جس کی تباہ کاریاں شدید اور اس سے رابطہ مشکل تھا۔

اس کے ساتھ تعاون کرنے والے کی مثال اس شخص کی سی تھی جو

کسی بدست اونٹ پر سوار ہو کہ اگر اس کی ہمار مضبوطی سے

کھینچ لے تو اس کی ناک کٹ جائے اور اگر ڈھیلی چھوڑ دے

تو کھائی میں گر پڑے۔“

اور خلیفہ ثانی کی جلد بازی، کثرتِ خطا اور پھر عذر خواہی کے بارے

میں فرماتے ہیں :

”ویکثر العثار فیہا والاعتذار منہا۔“

”اس کی خطائیں اور غلطیاں نیز اس کے بعد اس کی عذر خواہیاں

بہت زیادہ تھیں۔“

جہاں تک مجھے یاد ہے نہج البلاغہ میں خلیفہ اول و ثانی کا خصوصی طور پر ذکر اور ان پر تنقید خاص طور سے صرف خطبہ شقشقیہ ہی میں موجود ہے جس کے چند جملوں کو ہم نے نقل کیا۔ اگر کہیں اور بھی ان کا تذکرہ ہوا ہے تو وہ یا تو عمومی نوعیت کا ہے یا کنایہ۔ مثلاً عثمان بن حنیف کے نام اپنے معروف خط میں مسئلہ فدک کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

یا مثلاً خط نمبر ۶۲ میں فرماتے ہیں :

”میں سوچ بھی نہ سکتا تھا کہ اہل عرب امر خلافت کو مجھ سے الگ کریں گے۔ اچانک میں نے دیکھا کہ لوگ فلاں آدمی کے گرد جمع ہو گئے ہیں....“

یا مثلاً خط نمبر ۲۸ میں (جو معاویہ کے جواب میں لکھا گیا ہے) فرماتے ہیں :

”یہ جو تم کہتے ہو کہ مجھے زبردستی بیعت پر مجبور کیا گیا تو اس کی وجہ سے میری شان میں کوئی کمی نہیں آتی۔ کسی مسلمان کے لیے یہ بات ہرگز باعث ذلت نہیں کہ اس پر ظلم کیا جائے۔ جب تک کہ وہ خود اپنے دین کے بارے میں شک میں مبتلا نہ ہو۔“

نہج البلاغہ کے خطبہ نمبر ۲۲۵ میں کسی ایسے شخص کی تعریف و توصیف

میں کچھ جملے ہیں جس کی طرف فلاں کہہ کر اشارہ کیا گیا ہے۔ نہج البلاغہ کے شارحین کا اس شخص کے نام کے بارے میں اختلاف ہے۔ اکثریت کا خیال ہے کہ اس سے مراد عمر بن خطاب ہیں۔ اور یہ بات سچ پچ یا تفسیر کے تحت کہی گئی ہے۔ نیز قطب راوندی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد عثمان بن مظعون یا کوئی اور گزشتہ صحابی ہے۔ لیکن ابن ابی الحدید اس تعریف کی نوعیت کے پیش نظر جو ایک صاحب حکومت شخصیت کے مناسب حال ہے

(کیونکہ امامؑ نے ایک ایسے شخص کی بات کی ہے جس نے لوگوں کی کجی کو سیدھا اور خامیوں کو ٹھیک کر دیا اور اس قسم کی تعریف گزشتہ اصحاب میں سے کسی پر صادق نہیں آتی) کہتا ہے کہ اس سے مراد عمر کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا۔
ابن ابی الحدید، طبری سے نقل کرتا ہے کہ :

”عمر کی وفات پر عورتیں روتی تھیں۔ ابو حثمہ کی بیٹی یوں بین کر رہی تھی : اقام الاود و ابراہم الحمد۔ امات الفتن و احیا السنن خرج نقی الثوب بریئاً من العیب“
اس کے بعد طبری منیرہ ابن شعبہ سے نقل کرتا ہے کہ :

”عمر کو دفن کرنے کے بعد میں علیؑ کی تلاش میں نکلا۔ اور آپؐ سے عمر کے بارے میں کچھ سنا چاہا۔ علیؑ باہر آئے اس حالت میں کہ آپؐ نے اپنا سرو منہ دھویا ہوا تھا اور ان سے پانی ٹپک رہا تھا اور آپؐ ایک کپڑے میں لپٹے ہوئے تھے اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ آپؐ کو اطمینان ہے کہ عمر کے بعد خلافت آپؐ ہی کو ملے گی۔
کہا : ابی حثمہ کی بیٹی نے صحیح کہا کہ لقد قَوَّمتُ الاودُ“
ابن ابی الحدید اس واقعے کو اپنے اس نظریے کا موید قرار دیتا ہے کہ نہج البلاغہ کے مذکورہ جملے عمر کی تعریف میں کہے گئے ہیں۔

لیکن دورِ حاضر کے بعض محققین نے طبری کے علاوہ بعض دوسرے منابع سے اس واقعے کو ایک دوسری شکل میں نقل کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ علیؑ سلام جب باہر تشریف لائے اور آپؐ کی نظر مغیرہ پر پڑی اس وقت آپؐ نے اس سے سوال کرتے ہوئے پوچھا :

”ابی حثمہ کی بیٹی عمر کی جو تعریفیں کر رہی تھی وہ سچ تھیں؟؟“

بنابراین مذکورہ جملے علیؑ کا کلام نہیں اور نہ آپؐ کی طرف سے ان جملوں کے ادا کرنے والی عورت کی تائید ہوئی ہے بلکہ سید رضیؒ نے اشتباہاً ان جملوں کو نہج البلاغہ میں امیر المومنینؑ کے فراین کے ضمن میں درج کیا ہے۔

خلیفہ سوم

نہج البلاغہ میں خلیفہ ثالث کا تذکرہ سابقہ دو خلفاء کی بہ نسبت زیادہ ہوا ہے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ عثمان ایک ایسے حادثے میں قتل ہوئے جسے تاریخ میں فتنہ کبریٰ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور اس قتل میں خود عثمان کے خویش و اقارب یعنی بنی امیہ کا دوسروں سے زیادہ ہاتھ تھا۔ اس کے فوراً بعد لوگ علی علیہ السلام کے گرد جمع ہو گئے۔ اور آپؐ نے طوعاً و کرہاً ان کی بیعت قبول کر لی۔ اس بنا پر قدرتی طور پر آپؐ کی خلافت کا دور مسائل و مشکلات سے بھرپور تھا۔ ایک طرف سے تو خلافت کے دعویداروں کے اس اتہام کی وجہ سے کہ قتل عثمان میں آپؐ کا ہاتھ ہے آپؐ مجبور ہوئے کہ اپنا دفاع کریں اور قتل عثمان کے سلسلے میں اپنے موقف کو واضح فرمائیں۔ دوسری طرف سے انقلابی گروہ جس نے حکومت عثمان کے خلاف بغاوت کی تھی اور ایک عظیم طاقت بن چکے تھے علی علیہ السلام کے حامیوں میں شامل تھے۔ اور علیؑ کے مخالفین آپؐ سے مطالبہ کر رہے تھے کہ انقلابیوں کو ان کے حوالے کیا جائے تاکہ قتل عثمان کے جرم میں ان سے قصاص لیا جائے۔ ان حالات میں آپؐ پر لازم تھا کہ اس مسئلے کو موضوع سخن بناتے اور اپنی ذمہ داری کو واضح فرماتے۔

اس کے علاوہ عثمان کی زندگی میں جب انقلابیوں نے عثمان کا محاصرہ کر رکھا تھا اور ان پر دباؤ ڈال رہے تھے کہ یا تو وہ اپنا رویہ بدلیں یا استعفیٰ دے دیں۔

اس وقت علی علیہ السلام کی شخصیت وہ واحد شخصیت تھی جو فریقین کے لیے قابلِ اعتماد اور درمیانی رابطے کا فریضہ انجام دے سکتی تھی اور آپ ہی تھے جو فریقین کے نظریات کو (اپنے خیالات کے علاوہ) ایک دوسرے تک پہنچاتے تھے۔

ان امور کے علاوہ عثمان کی حکومت میں کچھ زیادہ ہی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں اور علیؑ عثمان کے زمانے میں اور اس کے بعد اپنی شرعی ذمہ داری کے پیش نظر خاموش نہیں رہ سکتے تھے۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر علی علیہ السلام کی باتوں میں دوسروں کی بہ نسبت عثمان کا تذکرہ کچھ زیادہ ملتا ہے۔

ہنج البلاغہ میں مجموعی طور پر سولہ بار عثمان کا ذکر آیا ہے۔ جن میں سے اکثر قتل عثمان کے واقعے سے متعلق ہیں۔ پانچ جگہوں پر علی علیہ السلام قتل عثمان میں اپنی شرکت کی شدید تردید کرتے ہیں اور ایک جگہ پر طلحہ کو (جو قتل عثمان کے مسئلے کو علیؑ کے خلاف بنادت کے لیے ایک ہتھکنڈے کے طور پر استعمال کر رہا تھا) عثمان کے خلاف ہونے والی سازش میں شریک قرار دیتے ہیں۔ دو جگہوں پر معاویہ کو سخت قصور وار ٹھہراتے ہیں جس نے قتل عثمان کو حضرت علیؑ کی انسان دوستی کی حامل شرعی حکومت کے خلاف سازش کے لیے یہاں نہ بنالیا تھا اور مگر مچھ کے آنسو بہا کر سیدھے سادھے عوام کو انتقامِ خون عثمان کے بہانے اکسارہا تھا تاکہ اپنی دیرینہ خواہشات اور تمناؤں کو حاصل کر سکے۔

قتل عثمان میں معاویہ کا ماہر نہ کردار

علی علیہ السلام اپنے خطوط میں معاویہ سے فرماتے ہیں کہ اب تیرے پاس کہنے کو کیا رہ گیا ہے؟ تیرا پوشیدہ ہاتھ جو خون عثمان سے آلود ہے ظاہر ہو چکا ہے۔ پھر بھی خون عثمان کا وارث لا مچار ہے ہو؟“

یہ حصہ غیر معمولی طور پر دلچسپ ہے۔ یہاں علی علیہ السلام ایک ایسے راز سے پردہ اٹھاتے ہیں جسے تاریخ کی تیز بین نگاہ نہ دیکھ سکی تھی۔ البتہ جدید دور کے محققین نے علمِ نفسیات اور علمِ عمرانیات کی مدد اور راہنمائی سے اس نکتے کو تاریخ کے گوشوں سے نکال لیا ہے۔ وگرنہ گزشتہ زمانے کے اکثر لوگ یہ بات کبھی بھی تسلیم نہیں کر سکتے تھے کہ قتلِ عثمان میں معاویہ کا ہاتھ ہو۔ یا اس نے کم از کم عثمان کی مدد کرنے میں کوتاہی کی ہو۔ معاویہ اور عثمان دونوں ہم قبیلہ تھے اور ان کا تعلق بنی امیہ سے تھا۔ امویوں کے درمیان مشترکہ اور مخصوص مقاصد کے حصول کے لیے خاص طور پر ایسا مضبوط رابطہ قائم تھا جسے آج کل کے مورخین موجودہ دور کے تنظیمی روابط کی مانند قرار دیتے ہیں۔

یعنی صرف نسلی جذبات اور قومیت ان کے باہمی اتحاد کا باعث نہ تھے بلکہ یہ خاندانی رشتہ تو محض ان کو دنیوی مفادات کے حصول میں ہم خیال اور متحد کرنے کا ایک وسیلہ تھا۔ معاویہ کو ذاتی طور پر عثمان کی حمایت اور محبت و الفت حاصل ہی تھی اور وہ ظاہراً عثمان کی محبت اور وفاداری کا دم بھرتا تھا۔ اس لیے کوئی یہ گمان بھی نہ کر سکتا تھا کہ اس حادثے میں پس پردہ معاویہ کا ہاتھ رہا ہو۔

معاویہ کا تو فقط ایک ہی مقصد تھا اور وہ اس ہدف کے حصول کے لیے ہر ذریعہ کا استعمال جائز سمجھتا تھا۔ معاویہ اور اس جیسے افراد کے نظریہ کے مطابق نہ انسانی جذبات کی کوئی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ اصولوں کی۔ جب اس نے اندازہ کر لیا کہ مردِ عثمان اس کے لیے زندہ عثمان سے زیادہ مفید ثابت ہو سکتا ہے اور عثمان کے خون کا بہنا عثمان کی رگوں میں اس کی گردش سے زیادہ اس کے لیے باعثِ تقویت ہے تو معاویہ نے قتلِ عثمان کے لیے راہ ہموار کرنی شروع کر دی اور عین اس وقت جبکہ وہ عثمان کی موثر مدد کرنے اور اسے موت سے بچانے کی مکمل طاقت رکھتا تھا انہیں حالات کے رحم و کرم پر تنہا چھوڑ دیا۔

لیکن علیؑ کی تیز بین نگاہوں نے معاویہ کے خفیہ ہاتھوں کو دیکھ لیا تھا اور پس پردہ عواہل کا مشاہدہ کر لیا تھا۔ اسی لیے آپؐ واضح طور پر معاویہ کو قتل عثمان کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔

ہنج البلاغہ میں ایک تفصیلی خط ہے جو امامؑ نے معاویہ کے اس خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے جس میں معاویہ نے قتل عثمان کی تہمت آپؐ پر لگائی تھی۔ امام علیہ السلام اسے یوں جواب دیتے ہیں:

”ثم ذكرت ما كان من امري وامر عثمان فلك
ان تجاب عن هذه لرحمك منه فاينا كان
اعدى له واهدى الى مقاتله امن بذل له
نصرته فاستتعدده واستكنه؟ امن استنصره
فتراخى عنه وبث المنون اليه حتى اتى قتره؟
وما كنت لاعتذر من اني كنت انتقم عليه احداً
فان كان الذنب اليه ارشادي وهدايتي له فرب
ملوم لا ذنب له وقد يستفيد الطنة المتنصح
وما اردت الا الاصلاح ما استطعت وما توفيتي
الا بالله عليه توكلت۔“

”تم نے میرے اور عثمان سے متعلق مسئلے کا ذکر کیا تھا۔ پس واضح ہو کہ تمہیں اس کا جواب سننے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ تم اس کے رشتہ دار ہو۔ ہم دونوں میں سے کس نے عثمان کے ساتھ زیادہ دشمنی کی؟ اور عثمان کے قتل کا سامان کیا؟ کیا وہ جس نے اپنی مدد

پیش کی لیکن اس (عثمان) نے بدگمانی کی بنا پر اسے خاموش اور کنارہ کش رہنے کی تلقین کی۔ یا وہ جس سے عثمان نے مدد مانگی لیکن اس نے ٹال مٹول سے کام لیا اور اس کے قتل کی راہ ہموار کی یہاں تک کہ وہ مارا گیا۔ البتہ میں اس بات پر نادم نہیں ہوں کہ میں نے نیک نیتی سے بہت سے موقعوں پر عثمان کی غلطیوں اور بدعتوں پر تنقید کی ہے۔ اگر میرا گناہ یہ ہے کہ میں نے اس کی رہنمائی اور اسے ہدایت کی ہے تو اسے قبول کرتا ہوں۔ کیونکہ کتنے ہی بے گناہ ایسے ہیں جن کی ملامت ہوتی ہے۔ ہاں کبھی تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ نصیحت کرنے والے کی نصیحت، ناصح کے بارے میں اس دوسرے شخص کی بدگمانی پر منبج ہوتی ہے (جسے نصیحت کی جائے) میں اپنی بساط کے مطابق اصلاح کے علاوہ کوئی ارادہ نہیں رکھتا اور خدا کے علاوہ کسی سے توفیق طلب نہیں کرتا۔ اور اسی پر بھروسہ کرتا ہوں۔“

معاویہ کے نام ایک اور خط میں یوں فرماتے ہیں :

”فاما اشارك الحجاج في عثمان وقتلته فانك
انما نصرت عثمان حيث كان النصر لك ، وخذلته
حيث كان النصر له۔“

”رہا تیرا عثمان اور اس کے قاتلوں کے بارے میں شور مچانا تو جان لے کہ جہاں اس کی مدد کرنے میں تیرا فائدہ تھا وہاں تو نے اس

کی مدد کی اور جہاں عثمان کی مدد کرنے میں اس کا فائدہ تھا وہاں تو نے اسے بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔“

عثمان کا قتل فتنہ و فساد کا نتیجہ تھا اور اس قتل نے عالم اسلام کے لیے مزید فتنوں کی راہیں کھول دیں جو صدیوں تک اسلام کے دامن گیر رہیں۔ اور جن کے اثرات ابھی تک باقی ہیں۔ نہج البلاغہ میں امامؑ کے فرامین سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ ملتا ہے کہ آپؐ کو عثمان کی پالیسیوں پر شدید اعتراض تھا۔ اس کے باوجود باغیوں کے ہاتھوں مسند خلافت پر عثمان کے قتل کو اسلام کے وسیع تر مفادات کے منافی سمجھتے تھے۔ عثمان کے قتل سے پہلے بھی علی علیہ السلام یہ خطرہ محسوس کرتے تھے۔ اور آپؐ کو اس کے بھیانک نتائج کا اندازہ تھا۔

عثمان کے جرائم کا اس قدر زیادہ ہونا کہ جن کی وجہ سے وہ شرعاً قتل کے مستحق تھے یا نہیں، نیز یہ کہ قتل عثمان کے بیشتر اسباب خود ان کے قریبی لوگوں نے عمداً یا جہلاً فراہم کیے اور قتل عثمان کے علاوہ باغیوں کے لیے کوئی دوسری راہ نہ چھوڑی ایک الگ مسئلہ ہے اور باغیوں کے ہاتھوں مسند خلافت پر عثمان کے قتل کا اسلام کے مفاد میں ہونا یا نہ ہونا دوسرا مسئلہ۔

حضرت علی علیہ السلام کے فرمودات سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ ملتا ہے کہ آپؐ کی خواہش تھی کہ عثمان اپنی روش تبدیل کر لیں اور عدل و انصاف کی درست راہ اختیار کر لیں۔ بصورت دیگر انقلابی ان کو خلافت سے علیحدہ کریں اور شاید بامر ضرورت قید کریں تاکہ خلافت کا اہل شخص اقتدار سنبھال لے اور وہ نیا خلیفہ عثمان کے جرائم کا احتساب کرے اور ضروری احکام صادر کرے۔

اسی لیے علیؑ نے نہ قتل عثمان کا حکم دیا اور نہ انقلابیوں کے مقابلے میں عثمان

کی تائید کی۔ علیؑ کی پوری کوشش یہ تھی کہ بغیر کسی خون خرابے کے انقلاب پسندوں کے جائز مقاصد حاصل ہوں یا خود عثمان اپنی گزشتہ روش کے خلاف انقلاب برپا کریں یا کنارہ کش ہو جائیں اور امر خلافت اس کے اہل آدمی کے حوالے کر دیں۔ علیؑ نے طرفین کے بارے میں یوں اظہار خیال فرمایا :

”استأثر فاساء الاثرة وجزعتم فاساتم الجزع“^۱ اے عثمان نے استبدادی روش اپنالی، ہر چیز کو اپنی اور اپنے رشتہ داروں کی ملکیت سمجھ لیا۔ اقربا پروری کی اور بہت بُرے طریقے سے اقربا پروری کی۔ اور تم انقلابی لوگوں نے بھی جلد بازی و بے صبری کی اور بہت بُرے طریقے سے عجلت کا مظاہرہ کیا۔“

جس وقت آپؐ نے ثالث کی حیثیت سے انقلابی گروہ کے مطالبات عثمان تک پہنچائے اس وقت مسند خلافت پر عثمان کے قتل اور نتیجہً بہت بڑے فساد کی ابتدا کے امکان پر اپنی پریشانی کا اظہار خود عثمان کے سامنے فرمایا :

”واللّٰی انشدك الله ان لا تكون امام هذه الامة
المقتول فانہ كان يقال : يقتل فی هذه الامة
امام یفتح علیہا القتل والقتال الی یوم القیامة
ویلبس امورہا علیہا ویبث الفتن فیہا ، فلا
یبصرون الحق من الباطل یموجون فیہا موجاً
ویمرجون فیہا مرجاً“^۲

۱۔ شیخ البلاغہ خطبہ نمبر ۳۰

۲۔ شیخ البلاغہ خطبہ نمبر ۱۶۲

» میں تمہیں خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ ایسی روش اختیار نہ کرو جس کے باعث اس امت کے ایسے خلیفہ بن جاؤ جسے قتل ہونا ہے کیونکہ یہ پیش گوئی کی گئی ہے کہ اس امت کا ایک پیشوا قتل کیا جائے گا جس کے قتل سے اس امت میں قتل و خونریزی کی راہ کھل جائے گی اور امت اپنے امور میں سرگرداں ہو جائے گی۔ فتنے کھڑے ہوں گے جن کی وجہ سے حق و باطل میں تمیز مشکل ہو جائے گی اور لوگ انہی فتنوں میں غوطہ در اور غلطیاں رہیں گے۔

جیسا کہ اس سے قبل ہم نے خود امامؑ سے نقل کیا۔ آپ عثمان کی خلافت کے دوران اس کے سامنے یا اس کی غیر موجودگی میں اس پر اعتراض اور تنقید فرماتے تھے۔ اسی طرح آپ عثمان کی وفات کے بعد بھی اس کی غلطیوں کا تذکرہ فرماتے تھے۔ اس طرح آپ نے اس مقولہ پر عمل نہیں کیا جس میں کہا گیا ہے کہ اذْکُرُوا مَوْتَکُمْ بِالْخَيْرِ یعنی اپنے مُردوں کو اچھائی سے یاد کرو۔ کہا جاتا ہے کہ یہ معادیہ کی ایجاد ہے جس کا مقصد باطل حکومتوں اور غلط شخصیتوں کی پردہ پوشی ہے تاکہ ان کا سیاہ ماضی ان کی موت کے ساتھ دفن ہو جائے اور یوں آئندہ نسلوں کے لیے ایک درس عبرت اور آنے والی حکومتوں کے لیے خطرہ نہ بنے۔ آپ کی تنقیدوں کے چند نمونے یہ ہیں :

① — خطبہ نمبر ۱۲۹ میں آپ کے وہ جملے ہیں جو آپ نے جناب ابوذرؓ کو اس وقت رخصت کرتے ہوئے ادا کیے تھے جب ابوذرؓ کو عثمان کے حکم پر شہر بدر کر کے رنڈہ بھیجا جا رہا تھا۔ ان جملوں میں آپ اعتراض و تنقید کرنے والے انقلابی ابوذرؓ کو حق بجانب قرار دیتے ہیں اور ان کی تائید کرتے ہیں اور ضمناً عثمان کی حکومت کو فاسد اور غلط قرار دیتے ہیں۔

(۲) — خطبہ نمبر ۳۰ میں ایک جملہ ہے جو پہلے بھی نقل ہوا ہے: اِسْتَاثَرَ
فَأَسَاءَ الْأَشْرَۃَ یعنی عثمان نے استبداد اور اقربا پروری کی راہ اپنائی اور بہت بُرے
طریقے پر اس کام کو جاری رکھا۔

(۳) — عثمان ایک کمزور شخصیت کے مالک تھے۔ ان میں فیصلہ کرنے کی
صلاحیت نہ تھی۔ اس لیے ان کے رشتہ دار خصوصاً مروان بن حکم جو راندہ درگاہ پیغمبر تھا
اور آپؐ نے اسے مدینہ سے نکال دیا تھا اور عثمان اسے مدینہ واپس لے آئے تھے، آہستہ آہستہ
عثمان کے وزیر کی حیثیت اختیار کر چکا تھا اُن پر پوری طرح مسلط ہو گیا اور عثمان کے نام
پر جو جی میں آتا کرتا۔ حضرت علیؑ نے اس نکتے پر اعتراض فرمایا اور عثمان کے سامنے یوں
گویا ہوئے:

« فَلَا تَكُونَنَّ لِمُرْوَانَ سَيْفَةً يَسُوقُكَ حَيْثُ شَاءَ

بَعْدَ حِلَالِ السَّنِ وَتَقْضَى الْعُمْرُ۔ » ۱

« اے عثمان اس پیرانہ سال اور زندگی کے آخری حصے میں اپنی لگام
مروان کے ہاتھ میں نہ دو کہ وہ تمہیں جہاں دل چاہے اپنے پیچھے
کھینچ کر لے جائے۔ »

(۴) — عثمان، علیؑ سے سو وطن رکھتے تھے اور آپؐ کی مدینہ میں موجودگی
کو اپنے اقتدار کے لیے باعث خلل اور مضر سمجھتے تھے۔ کیونکہ علیؑ انقلابیوں کی امیدوں
کا سہارا تھے۔ خاص طور پر جب کہ انقلابی گروہ علیؑ کے نام کا نعرہ لگاتے تھے اور باقاعدہ
عثمان کی معزولی اور علیؑ کی حکومت کی بات کرتے تھے۔ اس لیے عثمان کی خواہش تھی کہ علیؑ
مدینہ میں نہ رہیں تاکہ انقلابی خلافت کے لیے آپؐ کا نام نہ پکاریں۔ لیکن دوسری جانب صائب

طور پر دیکھ رہے تھے کہ امامؑ خلوص سے ان کے اور انقلابیوں کے درمیان رابطے کا کام انجام دے رہے ہیں اور آپؑ کا وجود امن کا باعث ہے۔ اس لیے انھوں نے علیؑ سے درخواست کی کہ آپؑ وقتی طور پر مدینہ سے نکل جائیں۔ مدینہ سے دس فرسخ کے فاصلہ پر واقع ینبع کے مقام پر اپنی زمینوں پر چلے جائیں۔

لیکن کچھ ہی عرصہ بعد انھوں نے محسوس کیا کہ حضرت علیؑ کی غیر موجودگی کی وجہ سے ایک خلا سا پیدا ہو گیا ہے اور آخر کار بحالتِ مجبوری آپؑ کو بلا بھیجا۔ آپؑ کی واپسی پر فترتی طور پر آپؑ کے نام کے نعرے زیادہ زور پکڑ گئے۔ یہ صورتحال دیکھ کر انھوں نے دوبارہ علیؑ سے کہا کہ مدینہ چھوڑ دیں۔ ابن عباسؓ عثمان کا یہ پیغام لے کر آپؑ کے پاس آئے۔ امامؑ عثمان کے اس ہتک آمیز رویہ سے سخت ناراض ہوئے اور فرمایا:

”یا بن عباس ما یرید عثمان الا ان یجعلنی جملاً
ناصحاً بالغرب اقبل وادبر بعث الی ان اخرج
ثم بعث الی ان اقدم ثم هو الان یبعث الی ان
اخرج واللہ لقد دفعت عنہ حتی خشیت ان
اکون آشماً“ لے

”اے ابن عباس! بس عثمان یہ چاہتے ہیں کہ میں پانی اٹھانے والے
اونٹ کی مانند بن جاؤں جو ایک معین راہ پر آتا جاتا ہے عثمان
نے پیغام بھیجا کہ میں مدینہ سے نکل جاؤں، پھر کہلا بھیجا کہ واپس
آؤں۔ اب پھر یہ پیغام دے رہے ہیں کہ مدینہ سے نکل جاؤں۔“

خدا کی قسم میں نے عثمان کا اس قدر دفاع کیا ہے کہ مجھے خوف ہے کہ کہیں گناہ گار نہ بن جاؤں۔“

سب سے زیادہ شدید لہجہ خطبہ شقشقیہ میں استعمال کیا گیا ہے: ⑤

« اِلَى اَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِحًا حِضْنِيهِ بَيْنَ
نَثِيلِهِ وَمُعْتَلِفِهِ وَقَامَ مَعَهُ بَنُو اَيْيِهِ يَخْضِعُونَ
مَا لَ اللّٰهُ خَضَمَةَ الْاَيْلِ يَنْبُتَةُ الرَّبِيعِ اِلَى اَنْ
اَنْتَكْتَ عَلَيْهِ قَتْلُهُ وَاَجْهَزُ عَلَيْهِ عَمَلُهُ وَ
كَبَتْ بِهٖ بَطْنَتَهُ »

”یہاں تک کہ اس گروہ کا تیسرا شخص گوبر اور چارے کے درمیان پیٹ پھلائے کھڑا ہوا۔ اور اس کے ساتھ اس کے رشتہ دار بھی آن دھکے اور بیت المال کو اس طرح ہڑپ کرنے لگے جس طرح اونٹ فصل ربیع کا چارہ کھا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی رسی کے بل کھل گئے اور وہ اپنی بد اعمالیوں کے ہاتھوں ہلاک ہوا۔ اور شکم پرستی نے اسے منہ کے بل گرا دیا۔“

ابن ابی الحدید اس حصے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”یہ تعبیر انتہائی تلخ تعبیر ہے۔ اور میری نگاہ میں حطیثہ کے مشہور

شعر سے بھی زیادہ سخت ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ

عرب کا بجو آمیز ترین شعر ہے۔ وہ شعر یہ ہے :

« دَعِ الْمَكَامَ لَا تَرْحَلْ لِبَغْيِيَّتِهَا

وَاقْعِدْ فَاَنْتَ اَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

تلخ خاموشی

مسئلہ خلافت کا تیسرا پہلو جس کا جلوہ نہج البلاغہ میں نظر آتا ہے۔ امام کی خاموشی، ظاہری تعلقات اور اس کی حکمت ہے۔
یاد رہے کہ یہاں آپ کی خاموشی سے مراد آپ کا قیام و فرمانا اور تلوار نہ اٹھانا ہے۔ وگرنہ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا علیؑ نے مناسب موقعوں پر اپنے دعوائی خلافت اور اپنی مظلومیت کے اظہار میں کبھی کوتاہی نہیں فرمائی۔
علی علیہ السلام اس سکوت و خاموشی کی تلخی کرٹواہٹ اور جانکاہی کا اظہار فرماتے ہیں:

«وَ أَغْضَبْتُ عَلَى الْقَذَى وَ شَرِبْتُ عَلَى الشَّجَى
وَ صَبَرْتُ عَلَى اخْذِ الْكُظْمِ وَ عَلَى امْرِ مِنَ الْعَلَقَمِ -»

» میری آنکھوں میں گویا کانٹا تھا لیکن پھر بھی صبر سے آنکھیں بند کر لیں۔ نیز میرے حلق میں گویا ہڈی پھنسی تھی پھر بھی جام صبر نوش کر لیا۔ میری سانس گھٹ رہی تھی اور اندرائن سے بھی زیادہ کڑوی چیز مجھے پلائی گئی لیکن میں نے پھر بھی صبر کیا۔«

علیؑ کی خاموشی ایک باقاعدہ اور معقول خاموشی تھی نہ کہ صرف مجبوری اور لاچارگی کا نتیجہ۔ یعنی آپؑ نے دوراہوں میں سے بنا بر مصالحت ایک راہ کو اپنایا جو دوسری کے مقابلے میں زیادہ مشکل اور روح فرسا تھی۔ آپؑ کے لیے خروج فرمانا آسان تھا۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا کہ مددگار نہ ہونے کی وجہ سے آپؑ اور آپؑ کے بیٹے شہید ہو جاتے۔ جبکہ شہادت آپؑ کی دیرینہ آرزو بھی تھی۔ انہی حالات میں آپؑ نے ابوسفیان سے

اپنا یہ مشہور جملہ فرمایا تھا :

« واللہ لابن ابی طالب آتش بالموت من الطفل بشدی

امہ - »

• خدا کی قسم بچہ ماں کے پستانوں سے جس قدر الفت رکھتا ہے

ابو طالب کا بیٹا اس سے زیادہ موت کو عزیز سمجھتا ہے۔

علیؑ نے اس جملے کے ذریعے ابوسفیان اور دوسرے لوگوں تک یہ بات پہنچائی

کہ میری خاموشی موت کے خوف سے نہیں۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حالات میں خروج کرنا

اور شہید ہو جانا اسلام کے مفاد میں نہیں بلکہ اس میں اسلام کا نقصان ہے۔

علیؑ علیہ السلام خود صریحاً فرماتے ہیں کہ میری خاموشی باقاعدہ اور معقول خاموشی

تھی۔ میں نے دوراہوں میں سے اس راہ کو اپنا یا جس میں مصالحت زیادہ تھی۔

« وطفقت ارتای بین ان اصول بید جذاء و اصابہ

علی طخية عمیاء - یهرم فیہا الکبیر ویشیب

فیہا الصغیر ویکدح فیہا مومن حتی یلقی

ربہ فرایت ان الصبر علی ہاقی احب فی نصیرت

وفی العین فتذی وفی الحلق شجی - »

» میں فکر میں ڈوب گیا کہ دو راستوں میں سے کس کو اپناؤں۔

خالی ہاتھوں خروج کروں یا یہ کہ بھیا نک تاریکی پر صبر کروں۔

ایسی تاریکی جس میں سن رسیدہ افراد اٹھائے لاغر ہو جاتے ہیں

اور نو عمر سیدہ بن جاتے ہیں اور مومن حق کی تلاش میں اپنے رب سے جا ملتا ہے۔ پھر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ انہی جانکاہ حالات کے باوجود صبر کرنا ہی زیادہ معقول ہے۔ پس میں نے صبر کیا۔ درحالیہ میری آنکھوں میں گویا کانٹا تھا اور گلے میں ہڈی پھنسی ہوئی تھی۔“

اتحادِ اسلامی

قدرتی طور پر ہر شخص یہ جانتا چاہتا ہے کہ علیؑ کو کس چیز کا خطرہ تھا اور کس بات کی حفاظت آپؑ کے مد نظر تھی۔ وہ کون سی اہم بات تھی جس کے لیے آپؑ نے اس قدر روح فرساتے کالیف کا سامنا کیا۔ ظاہر اُوہ چیز مسلمانوں کا اتحاد اور ان کو تفرقے سے بچانا تھا۔ مسلمانوں نے دنیا میں اپنی قوت کے اظہار کی جو ابتدا کی تھی اس کی وجہ ان کی صفوں کا اتحاد تھا۔ بعد کے سالوں میں بھی اس اتحاد ہی کی بدولت مجیر القول کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ دراصل علیؑ نے اسی مصلحت کی بنا پر خاموشی اور ظاہر داری کو ترجیح دی۔

لیکن کیا یہ قابل قبول بات ہے کہ ایک تینتیس^{۳۳} سالہ جوان تدبر اور اخلاص میں اس منزل پر پہنچ چکا ہو اور اس قدر اپنے نفس پر غالب اور اسلام کا وفادار اور فنا فی اللہ ہو کہ اسلام کی خاطر ایک ایسی راہ اپنائے جو خود اس کی بربادی اور محرومی پر منتج ہو؟

جی ہاں یہ قابل قبول ہے۔ علیؑ کی غیر معمولی شخصیت ایسے ہی موقعوں پر اپنے جوہر دکھاتی ہے۔ یہ صرف اندازہ نہیں بلکہ علیؑ نے ذاتی طور پر اس موضوع پر گفتگو کی ہے اور اس کی علت صریحاً بیان کی ہے کہ آپؑ کا مقصد مسلمانوں کو افتراق سے بچانا تھا۔ خاص طور پر آپؑ کی خلافت کے دوران جب طلحہ و زبیر نے بیعت

توڑی اور اندرونی فساد کی بنیاد رکھی۔ اس وقت آپ بار بار ان کے ساتھ اپنا موازنہ (پیغمبرؐ کے بعد کے حالات کے آئینے میں) فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ میں نے تو مسلمانوں کے اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے اپنے مسلمہ حق سے بھی چشم پوشی کی لیکن ان لوگوں نے باوجود اس کے کہ خوشی اور رغبت سے میری بیعت کی، اپنی بیعت توڑ ڈالی۔ اور مسلمانوں میں اختلاف پیدا کرنے میں کوئی تامل نہ کیا۔

ابن ابی الحدید خطبہ نمبر ۱۱۹ کی تشریح میں عبداللہ بن جنادہ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نے کہا۔

”علیؑ کی خلافت کے ابتدائی دنوں میں میں حجاز میں تھا اور عراق جانے کا ارادہ رکھتا تھا۔ میں نے مکہ میں عمرہ کیا۔ پھر مدینہ آیا مسجد پیغمبرؐ میں داخل ہوا۔ لوگ نماز کے لیے جمع ہو گئے۔ علیؑ اپنی تلوار حائل کیے باہر آئے اور ایک تقریر کی۔ اس تقریر میں خدا کی حمد و ثنا اور پیغمبرؐ پر درود و سلام کے بعد یوں فرمایا :

رسول خدا کی وفات کے بعد ہم اہل بیتؑ کو یہ توقع نہ تھی کہ امت ہمارے حق پر دست درازی کرے گی۔ لیکن جس چیز کی توقع نہ تھی وہ ہو گئی۔ ہمارے حق کو غضب کر لیا گیا۔ اور ہم عام لوگوں کی مانند قرار پائے۔ ہماری آنکھیں روئیں اور پریشانیاں پیدا ہوئیں۔

وایم الله لولا مخافة الفرقة بين المسلمين و
ان يعود الكفر ويبور الدين لکنا علی غیو ما کنالهم
علیه۔

خدا کی قسم اگر مسلمانوں کے انتشار کفر کی واپسی اور دین کی بربادی کا خطرہ نہ ہوتا تو ان کے ساتھ ہمارا سلوک کچھ اور ہوتا۔

پھر آپؐ نے طلحہ وزبیر کے بارے میں فرمایا: ان دونوں نے میری بیعت کی لیکن بعد میں پھر گئے۔ عائشہ کو بصرہ لے گئے تاکہ تم مسلمانوں کی جماعت کو پرالندہ کریں۔“

نیز کلبی سے نقل کرتا ہے:

”بصرہ کی طرف کوچ فرمانے سے پہلے علیؑ نے ایک خطبے میں فرمایا: قریش نے رسولؐ خدا کی رحلت کے بعد ہمارا حق ہم سے چھین لیا اور اسے اپنا حق بنا لیا۔ فرایت ان الصبر علی ذالک افضل من تفريق كلمة المسلمين وسفك دمايهم والناس حاديثوا عهد بالاسلام والدين يمحضن محض الوطى يفسده ادين وهن ويعكسه اقل خلق۔ میں نے دیکھا کہ مسلمانوں کی وحدت کے خاتمے اور ان کی خونریزی کے مقابلے میں صبر کرنا ہی بہتر ہے۔ کیونکہ لوگوں کا اسلام ابھی تازہ اور کچا ہے۔“

اس کے بعد فرمایا: طلحہ وزبیر کو کیا ہو گیا ہے۔ بہتر تھا کہ وہ ایک سال یا کم از کم چند ماہ صبر کر لیتے اور میری حکومت کو دیکھ لیتے اور پھر فیصلہ کرتے۔ لیکن ان سے صبر نہ ہو سکا اور میرے خلاف فتنہ بپا کر دیا۔ اور جس امر میں خدا نے ان کے لیے کوئی حق نہیں رکھا اس میں میرے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔“

ابن ابی الحدید خطبہ شقیۃ کی شرح میں نقل کرتے ہیں کہ:

”شوری کے واقعے میں چونکہ ابن عباس کو انجام کا پتہ تھا اس لیے انھوں نے علیؑ سے درخواست کی کہ آپؑ شرکت نہ فرمائیں لیکن

”فتنہ و فساد کی موجوں کا سینہ نجات کی کشتیوں سے چیر ڈالو۔
اختلاف و افتراق سے دوری اختیار کرو۔ اور ایک دوسرے کے
مقابلے میں فخر و مباہات کو خاک میں ملا دو۔“

② ————— چھ افراد پر مشتمل شوریٰ میں عبدالرحمن بن عوف کی طرف سے
عثمان کے انتخاب کے بعد فرمایا:

”قد علمتم انی احق الناس بهامن خیری و
والله لاسلمن ما سلمت امور المسلمین ولم
یکن فیہا جور الاعلیٰ خاصۃ“ ۱۵
”تم سب کو بخوبی علم ہے کہ میں سب سے زیادہ اس امر کا حقدار
ہوں۔ خدا کی قسم جب تک مسلمانوں کے امور ٹھیک چلتے رہیں
اور ظلم صرف مجھ پر ہو، میں مخالفت نہیں کروں گا۔“

③ ————— جب مالک اشتر، علیؑ کی طرف سے مصر کی حکومت پر معین ہوئے
آپؑ نے مصر کے لوگوں کے نام ایک خط لکھا (یہ خط اس طویل حکمنامے کے علاوہ ہے
جو مشہور و معروف ہے) اس خط میں صدر اسلام کے حادثے کا تذکرہ کرتے ہوئے
فرماتے ہیں:

”فامسکت یدی حتی رایت راجعۃ الناس
قد رجعت عن الاسلام یدعون الی محق
دین محمد فخشیت ان لم انصر الاسلام
واہلہ اری فیہ ثلماً او هدماً تكون

المصيبة به على اعظم من فوت ولايتكم التي

انما هي متاع ايام قلائل۔" ۱۷

"پہلے تو میں نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا پھر میں نے دیکھا کہ کچھ لوگ اسلام سے پھر گئے ہیں (مرتد ہو گئے) اور لوگوں کو دین محمد کے مٹانے کی دعوت دے رہے ہیں۔ مجھے خوف لاحق ہوا کہ اگر اس حساس موقع پر اسلام اور مسلمانوں کی حمایت نہ کروں تو اسلام کے اندر ایک ایسی خرابی آئے گی اور ایسا خلا پیدا ہوگا جس کا غم چند روزہ خلافت سے محرومی کے غم سے کہیں زیادہ سخت ہوگا۔"

دو ممتاز موقف

علی علیہ السلام اپنے فرمودات میں دو موقعوں پر اپنی دو انتہائی اہم پالیسیوں کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور ان دو موقعوں پر اپنے موقف کو بے مثال اور اپنا مخصوص کارنامہ قرار دیتے ہیں۔ یعنی آپؐ نے ان دونوں اہم موقعوں پر بروقت اقدامات کیے اور تاریخ میں ایسے اہم موقعوں پر اس قسم کے اقدامات شاید ہی کوئی کر سکا ہو علیؑ نے ان دونوں حساس لمحوں میں ایک میں تو خاموشی کو اپنا وتیرہ بنالیا اور دوسرے حساس موقع پر قیام فرمایا۔ ایک پر شکوہ خاموشی اور ایک زیادہ پر شکوہ قیام۔ علیؑ کی خاموشی پالیسی کا اہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

بعض حالات میں خاموشی اور صبر کے لیے خونی انقلاب سے زیادہ ہمت اور

مضبوط اعصاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ آپ ایک ایسے شخص کا تصور کریں جو شجاعت بہادری اور غیرت کا مجسمہ ہو۔ جس نے کبھی دشمن کو پشت نہ دکھائی ہو۔ اور اس کے خوف سے دشمنوں کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہوں۔ پھر ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ کچھ سیاست پیشہ لوگ موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے گرد دائرہ تنگ کرتے ہیں، یہاں تک کہ اس کی انتہائی عزیز زوجہ کی امانت کرتے ہیں اور وہ غضب ناک ہو کر گھر میں داخل ہوتی ہیں اور ایسے جملوں سے جو پہاڑوں کے دل دہلا دیں اپنے غیور شوہر سے شکوہ کرتی اور کہتی ہیں :

”اے ابوطالب کے بیٹے! کیوں گھر کے کونے میں ڈبکے ہوئے ہو؟ تم وہی ہو جس کے خوف سے بہادروں کی نیندیں حرام تھیں۔ لیکن اب بعض کمزور لوگوں کے سامنے سستی کا مظاہرہ کر رہے ہو۔ اے کاش میں مرچکی ہوتی اور ایسا دن نہ دیکھتی۔“

علیؑ پہلے ہی سے حالات کے ہاتھوں تنگ آئے ہوئے تھے۔ اب ان کی انتہائی عزیز بیوی یوں ان کو غیرت دلارہی ہیں۔ لیکن کیا بات ہے کہ علیؑ اس سے مس نہیں ہوتے۔ زہراؑ کی باتوں کو سننے کے بعد آرام سے ان کو سمجھاتے ہیں کہ نہیں میں وہی علیؑ ہوں۔ اندرونی مصاحت کچھ اور ہے۔ یہاں تک کہ زہراؑ کو قائل فرماتے ہیں۔ اور زہراؑ کی زبانی سنتے ہیں : ”حسبی اللہ ونعم الوکیل۔“

ابن ابی الحدید خطبہ نمبر ۲۱۵ کے ضمن میں یہ معروف واقعہ بیان کرتا ہے :

”ایک دن فاطمہ سلام اللہ علیہا علیؑ سے خروج کا مطالبہ فرما رہی تھیں۔ اسی دوران مؤذن کی آواز یوں بلند ہوئی : ”اَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا رَّسُولُ اللّٰهِ“ علیؑ نے زہراؑ سے فرمایا : کیا چاہتی ہو کہ یہ آواز بند ہو جائے؟ کہا : نہیں۔ فرمایا : میری مراد بھی

سوائے اس کے کچھ نہیں۔“

راعلؑ کا وہ پرشکوہ قیام (جو آپؐ ہی کا کارنامہ تھا اور جس پر آپؐ فخر و مباہات فرماتے اور کہتے تھے کہ کسی اور کو اس کی جرأت نہیں ہو سکتی تھی) وہ ہے خوارج کے خلاف آپؐ کا قیام۔

”فَانَاَفَتَاتِ عِيْنَ الْفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِاْ
عَلَيْهَا اَحَدٌ غَيْرِىْ بَعْدَ اَنْ مَّاجَ غَيْرُهَا
وَاشْتَدَّ كَلْبُهَا۔“

”میں ہی تھا جس نے اس فساد کی آنکھ باہر نکال لی۔ میرے
علاوہ کوئی اور اس کی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ میں نے کچھ ایسے
حالات میں یہ اقدام کیا جب کہ تاریکی اور شکوک کا دریا
موجزن تھا اور فتنہ و فساد کی دیوانگی (پاگل کتے کی مانند)
عروج پر تھی۔“

خوارج کا ظاہری تقویٰ ہر صاحبِ ایمان شخص کو شک اور دھوکے میں مبتلا
کردیتا تھا۔ تاریک مبہم اور شکوک و شبہات سے پُر فضا اور ماحول وجود میں آچکا تھا
ان کی تعداد بارہ ہزار تھی۔ کثرتِ سجدہ کی وجہ سے ان کی پیشانیوں اور گھٹنوں پر گٹے
پڑ گئے تھے۔ لباس اور خوراک میں زہد کا نمونہ تھے۔ ان کی زبان سے ہمیشہ ذکرِ خدا جاری
رہتا تھا لیکن وہ روحِ اسلام سے نا آشنا تھے۔ اور تہذیبِ اسلامی سے ہی دامن
ساری کمی رکوع و سجود کو طول دے کر پوری کرنا چاہتے تھے۔ تنگ نظر، ظاہر بین،
جاہل نیز جمود کا شکار تھے۔ اور اسلام کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ۔

علیؑ بہت فخر کے ساتھ فرماتے ہیں :

”یہ میرا ہی کارنامہ ہے کہ میں نے ان خشک عبادت گزاروں کے

عظیم خطرے کو بھانپ لیا۔ ان کی پیشانیوں کے اُبھار، ان کے زاہدانہ
لباس اور ذکرِ خدا سے لبریز زبانیں میری چشمِ بصیرت کو خیر و
نہ کر سکیں۔ میں ہی تھا جو اس نتیجہ پر پہنچا کہ اگر ان کے
قدم جم گئے تو اسلام کو اس طرح سے جمودِ نقشِ تاجر اور
ظاہر بینی میں مبتلا کریں گے کہ پھر اسلام کی مگر کبھی سیدھی
نہ ہو سکے گی۔“

بے شک یہ افتخار اور اعزاز صرف ابوطالبؑ کے فرزند کو نصیب ہوا۔
کس میں اتنی روحانی طاقت ہے کہ اس قدر (ظاہراً) حق بجانب صورتوں سے
متاثر نہ ہو؟ اور کس کے بازوؤں میں اتنی ہمت ہے کہ ان کی کھوپڑیوں پر وار کرنے
کے لیے اٹھے اور نہ لرزے؟!



حصہ ششم



وعظ و حکمت

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------|
| ○ عذیم المثال مواعظ | ○ زہد و پارسائی |
| ○ دیگر مواعظ سے موازنہ | ○ زہد اور رہبانیت |
| ○ وعظ و حکمت | ○ دو سوال |
| ○ وعظ اور خطابت | ○ زہد اسلامی کے تین اصول |
| ○ پنج البلاغہ کا بہترین حصہ | ○ زاہد اور راہب |
| ○ پنج البلاغہ میں وعظ و فصاحت | ○ زہد اور ایثار |
| ○ کے موضوعات | ○ ہمدردی |
| ○ آئیے فکر علیٰ اسے آشنائی حاصل کریں | ○ زہد اور آزاد منشی |
| ○ تقویٰ | ○ زہد اور معنویت |
| ○ تقویٰ محافظت ہے محدودیت نہیں | ○ زہد اور عشق و پرستش |
| ○ تقویٰ باعث حفاظت ہے | ○ دنیا اور آخرت میں تضاد |
| ○ ایک دوسرے کے مقابل ذمہ داریاں | ○ کم خرچ بالانشیں |

وعظ وحکمت

عَدِیمُ الْمَثَالِ مَوَاعِظُ

نہج البلاغہ میں جن موضوعات پر گفتگو ہوئی ہے ان میں سب سے بڑا حصہ پند و نصائح کا ہے۔ نہج البلاغہ کا تقریباً نصف حصہ انہی موعظ پر مشتمل ہے۔ اور نہج البلاغہ کی شہرت زیادہ تر اس کے انہی پند و نصائح، موعظ اور حکمتوں کی مرہون منت ہے۔

قرآن مجید اور رسول خدا سے منقول نصائح و موعظ جو اگرچہ بہت مختصر ہیں اور جو نہج البلاغہ کے لیے ماخذ اور منبع کی حیثیت رکھتے ہیں کے بعد نہج البلاغہ کے موعظ اور نصائح کی مثال عربی اور فارسی میں نہیں ملتی۔ ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے سے یہ فراہین اور نصائح مؤثر اور غیر معمولی نتائج کا سبب ہیں۔ اب بھی ان زندہ و پابندہ فرمودات میں دلوں کو گرمانے، احساسات میں انقلاب لانے اور آنسوؤں کو جاری کرانے

کی طاقت موجود ہے۔ اور جب تک انسانیت کی رفق بھی موجود ہے ان فرمودات کا اثر باقی رہے گا۔

دیگر مواعظ سے موازنہ

فارسی اور عربی میں فکری و روحانی بلندی و لطافت کی حامل نصاب کی کمی نہیں۔ لیکن ان کا تعلق شاعری کی صفت سے ہے۔ مثلاً عربی میں "ابوالفتح بستی" کا ایک قصیدہ مشہور ہے۔ جس کا آغاز اس بیت سے ہوتا ہے :

زیادة المرء فی دنیاہ نقصان

و ربحہ غیر محض الخیر نقصان

اسی طرح ابوالحسن تہامی کا مرثیہ ہے جو اس نے اپنے جوان بیٹے کی موت پر کہا۔ اس کی ابتدا یوں ہوتی ہے :

حکم المنیہ فی البریہ جار

ماہذہ الدنیا بدار قرار

نیز "بردہ" نامی قصیدے کے ابتدائی اشعار میں جو بوسیری مصری کی فکری بلند پروازی کا شاہکار ہے۔ کہتا ہے :

فان امارتی بالسوء ما اتعطت

من جہلہا بنذیر الشیب والہرم

اس کے بعد رسول اکرمؐ کی مدح سرائی کرتا ہے۔ اصل قصیدہ آپؐ کی شان میں ہے۔ اور باقی صرف تمہید ہے۔ کہتا ہے :

ظلمت سنۃ من احيى الظلام الى

ان اشتكت قدماہ الضر من ورم

غرضیکہ ان میں سے ہر ایک لافانی ورثہ ہے اور اسلامی و عربی ادب کے آسمان پر روشن ستارے کی مانند دمکتا رہے گا۔ اور کبھی بھی کہنے اور فرسودہ نہ ہوگا۔

فارسی زبان میں گلستان و بوستان میں سعدی کے نامحانہ اشعار و قصائد غیر معمولی طور پر مؤثر و دلچسپ ہیں۔ اور اپنے میدان میں شاہکار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ معروف اشعار جو گلستان کے مقدمے میں ہیں اور ان کا آغاز اس بیت سے ہوتا ہے۔

ہر دم از عمر میرود نفسی

چوں نگہ می کنم بنانده بسی

”ہر ہر سالس میری عمر کا ایک حصہ ختم ہو رہا ہے جب پلٹ کر دیکھتا ہوں تو کچھ باقی نہیں پاتا۔“

نیز قصائد کے میدان میں :

ایسا الناس جہاں جای تن آسانی نیست

مرد دانا بجہان داشتن ارزانی نیست

”اے لوگو! دنیا آرام و آسائش کی جگہ نہیں ہے۔ عقل مند انسان کے لیے دنیا کا ہاتھ میں آجانا کوئی کمال نہیں۔“

یا سعدی کا یہ شعر :

جہان بر آب نہادہ است و زندگی برباد

غلام ہمت آنم کہ دل برا و تنہاد

”دنیا پانی پر استوار ہے اور زندگی ہوا پر۔ میں اس شخص کی ہمت

کا غلام ہوں جو اس دُنیا سے دل نہ لگائے۔“

نیز یہ شعر بھی ملاحظہ ہو :

بس بگردید و بگرد روزگار

دل بہ دنیا در بند ہوشیار

”پس تم پلٹ جاؤ تو زمانہ بھی پلٹ جائے گا۔ خردمند کا دل

کبھی دُنیا میں گرفتار نہیں ہوتا۔“

بوستان سعدی نضائے کے آبدار موتیوں سے پُر ہے اور شاید اس کا

نواں باب (جو توبہ اور راہ صواب کے بارے میں ہے) سب سے بہترین باب ہو۔

اسی طرح مثنوی میں مولانا روم (مولوی) کے بعض نضائے کے علاوہ

فارسی زبان کے دیگر شعراء کے اشعار موجود ہیں جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں۔

اسلامی ادب میں خواہ عربی ہو یا فارسی نہایت عمدہ نضائے اور حکمت

کی باتیں موجود ہیں۔ صرف انہی دو زبانوں میں منحصر نہیں بلکہ ترکی، اردو اور بعض

دوسری زبانوں میں بھی اسلامی ادب کی یہ صنف جلوہ گر ہے اور ان سب پر

ایک خاص کیفیت حکم فرما ہے۔

جو شخص قرآن کریم، فرمودات پیغمبرؐ و امیر المومنینؑ و ائمہ معصومینؑ و

اکابرینِ صدر اسلام سے واقف ہو وہ یہ بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہی اسلامی روح

تمام فارسی نضائے میں بھی آشکارا موجود ہے۔ گویا روح تو وہی ہے لیکن شیریں فارسی

زبان کے لباس اور جسم میں۔

اگر کوئی شخص فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں مہارت رکھتا ہو اور

دوسری زبانوں (جو اسلامی ادب کی عکاس ہوں) سے بھی واقف ہو اور وہ نضائے و عطا

اسلامی سے متعلق شاہکار تخلیقات کی جمع آوری کرے تو دیکھ لے گا کہ اسلامی تمدن

اس نقطہ نظر سے غیر معمول طور پر مالالال اور مترقی ہے۔

لیکن تعجب اس بات پر ہے کہ پند و وعظ و نصیحت کے میدان میں فارسی کی شاہکار تخلیقات صرف شعر کی صورت میں ظاہر ہوئی ہیں۔ نثر میں کوئی قابلِ قدر تخلیق موجود نہیں۔ نثر میں اگر کچھ ہے بھی تو وہ چھوٹے جملوں اور مقولوں کی صورت میں ہے۔ مثلاً گلستانِ سعدی جس کا کچھ حصہ نصابِ نثر پر مشتمل ہے اور اپنے میدان میں شاہکار ہیں۔ یا خواجہ عبداللہ انصاری سے منقول ناصحانہ جملے۔

گرچہ میری معلومات کمزور ہیں لیکن جہاں تک مجھے علم ہے فارسی کے مشہور ادبی آثار میں کوئی قابلِ توجہ پند و نصیحت نثر کی صورت میں ایسی موجود نہیں جو چھوٹے اور مختصر جملوں کے علاوہ ہوں۔ بالفاظِ دیگر ایک تقریر (گرچہ مختصر ہی کیوں نہ ہو) کہلائے جانے کے قابل کوئی نثری نمونہ موجود نہیں خصوصاً ایسا نمونہ جو فی البدیہہ اور زبانی ہو اور بعد میں اس کی جمع آوری اور تدوین ہوئی ہو۔

مولانا روم اور سعدی کی بعض تقریریں موجود ہیں جو انھوں نے اپنے پیروں کے سامنے وعظ کی مجالس میں کی تھیں۔ لیکن ان میں بھی وہ آب و تاب نہیں جو ان عظیم ہستیوں کے شعری نصاب میں موجود ہے چہ جائیکہ ان کا مقابلہ بیچ البلاغہ سے کیا جائے۔

یہی حال ان آثار کا ہے جو رسالوں یا خطوط کی شکل میں لکھے گئے ہیں اور موجود ہیں۔ مثال کے طور پر ابو حامد محمد غزالی کی کتاب 'نصيحة الملوك' اور احمد غزالی کی تصنیف 'تأزيانہ سلوک' جو درحقیقت ان کے مرید اور شاگرد عین القضاة ہمدانی کے نام ایک تفصیلی خط ہے۔

وعظ و حکمت

وعظ جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے دعوت کے تین طریقوں (حکمت، موعظہ اور مجادلہ بہ طریق حسن) میں سے ایک ہے۔

موعظہ اور حکمت کا فرق یہ ہے کہ حکمت تعلیم ہے اور وعظ یاد دہانی حکمت کا مقصد آگاہی ہے۔ اور وعظ کا مقصد بیداری۔ حکمت جہل کے خلاف جنگ ہے اور وعظ غفلت کے خلاف۔ حکمت کا واسطہ عقل کے ساتھ ہے اور وعظ کا دل کے ساتھ۔ حکمت سکھاتی ہے لیکن وعظ یاد دہانی کرتی ہے۔ حکمت ذہنی سرمائے میں اضافہ کرتی ہے اور وعظ نصیحت ذہن کو اپنے موجود سرمائے سے استفادے پر آمادہ کرتی ہے حکمت ایک چراغ ہے لیکن وعظ و نصیحت آنکھوں کو کھولنے والی ہے۔ حکمت غور کرنے کے لیے ہے لیکن وعظ و نصیحت ہوش میں آنے کے لیے۔ حکمت عقل کی زبان ہے اور وعظ روح کا پیام۔ اسی لیے وعظ و نصیحت میں واعظ و ناصح کی شخصیت کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ برخلاف علم و حکمت کے کیونکہ علم و حکمت میں روحیں ایک دوسرے سے بات کرتی ہیں لیکن بے گانگی کے ساتھ جبکہ وعظ میں برقی رو کی مانند (جس کے ایک سرے پر متکلم اور دوسری طرف سامع ہو) ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اور اسی لیے اس قسم کے کلام میں (دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے) والا اصول کار فرما ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو سکے تو یہ باتیں سامع کے کانوں سے ٹکرانے کے سوا کوئی اثر نہیں دکھاتیں۔ ناصحانہ باتوں کے بارے میں مشہور ہے:

”الکلام اذا خرج من القلب دخل فی القلب

واذا خرج من اللسان لم يتجاوز الاذان۔“

”یعنی اگر بات دل کی گہرائیوں سے نکلی ہو اور روح کا پیام ہو

تو دلوں پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن اگر بات روح کا پیام نہ ہو،

دل سے نہ نکلی ہو صرف زبان سے ادا ہوئی ہو تو کانوں سے آگے
نہیں بڑھے گی۔“

وعظ اور خطابت

وعظ اور تقریر بھی دو مختلف چیزیں ہیں۔ خطابت و تقریر کا واسطہ بھی دل کے ساتھ ہی ہے، لیکن تقریر صرف جذبات کو بھڑکانے کے لیے ہے اور وعظ جذبات کو رام اور مغلوب کرنے کے لیے۔ تقریر و خطابت وہاں کارآمد ہے جہاں جذبات خوابیدہ ہوں اور وعظ و نصیحت کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جب جذبات اور خواہشات خود سر ہو جائیں۔ تقریر کا کام غیرت، حمیت، حمایت، مردانگی، تعصب، جاہ طلبی، شرافت، بزرگی، نیکو کاری اور خدمت کے جذبات کو جوش میں لانا ہے۔ اور باعث تحریک و بیداری ہے لیکن وعظ و نصیحت کا کام بے جا جذبات کو خاموش کرنا ہے۔ تقریر و خطابت زمام امور کو عقل کی حساب گری سے نکال کر جذبات کی لہروں کے ہاتھ میں تھما دیتی ہے۔ لیکن موعظہ طوفانوں کو رام اور فکر و تامل اور دور اندیشی کے لیے راہ ہموار کرتا ہے۔ تقریر و خطابت انسان کو باہر لے جاتی ہے لیکن وعظ و نصیحت اسے اندر واپس لانے کا موجب ہے۔ خطابت اور موعظہ ہر دو لازم و ضروری ہیں۔ نہج البلاغہ میں دونوں سے کام لیا گیا ہے۔ اصل بات موقع شناسی کی ہے تاکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا استعمال اپنے مناسب مقام پر ہو۔ امیر المومنینؑ کی ہیمان انگیز تقریریں ان موقعوں پر کی گئیں جبکہ جذبات کو بھڑکانے اور ایک طوفان پیدا کرنے کی ضرورت تھی جو ظلم کی بنیادوں کو ہوا کرے جائے جیسا کہ صفین میں معاویہ کے لشکر سے مڈ بھیر کے آغاز میں ایک آتشیں تقریر فرمائی۔

جب معاویہ اور اس کے لشکر نے سبقت کر کے گھاٹ پر قبضہ کر لیا اور

پانی کے حصول کو امامؑ اور امامؑ کے لشکر کے لیے مشکل بنا دیا۔ اس موقع پر امیر المومنینؑ کی کوشش تھی کہ فوجی کارروائی سے حتی الامکان پرہیز کریں اور چاہتے تھے کہ معاویہ نے مسلمانوں کے لیے جو مسئلہ پیدا کر دیا ہے وہ بات چیت کے ذریعے حل ہو۔ لیکن معاویہ کے سر میں کچھ اور ہی سمایا ہوا تھا۔ اس لیے موقع کو غنیمت سمجھ کر گھاٹ پر قبضہ کر لیا اور اسے اپنی کامیابی قرار دے کر ہر قسم کی بات چیت سے انکار کر دیا۔ علیؑ کے لشکر کے لیے مسئلہ سنگین ہو گیا یہاں ضرورت تھی ایک ہمت آفرین اور آتشین خطبے کی تاکہ ایک طوفان بپا ہو اور ایک ہی حملے میں دشمن کو پیچھے دھکیل دیا جائے۔ علیؑ نے اپنے شکر سے یوں خطاب فرمایا:

”قد استطعموكم القتال فاقروا على مذلة
وتأخير محلة؛ اودوا السيوف من الدماء
ترووا من الماء فالموت في حياتكم مقهورين
والحياة في موتكم فتأهرون الاوان معا ديه
فتاد لمة من الغواة۔ وعص عليهم الخبر
حتى جعلوا نحورهم اغراض المنية۔“

”دشمن تم سے جنگ کے لیے بے قرار ہے۔ اور اب تمہارے سامنے
دو راستے ہیں۔ یا تو ذلت و پستی اور پسپائی کو اختیار کرنا۔
یا اپنی تلواروں کو خون سے سیراب کر کے پانی سے سیراب ہونا۔
جان لو کہ ذلیل و مغلوب ہو کر زندہ رہنے میں موت ہے اور
غالب و کامیاب رہ کر مرنے میں زندگی۔ خبردار کہ بتحقیق معاویہ
گمراہوں کی ایک ٹولی کھینچ کر لے آیا ہے اور حقیقت کو ان
سے چھپا رکھا ہے۔ اور اس نے ان کی گردنوں کو تمہارے

تیروں کا ہدف قرار دیا ہے۔“

ان جملوں نے اپنا اثر دکھلا دیا۔ شکر کا خون برما گیا اور غیرت و حمیت
جوش میں آگئی۔ شام سے پہلے ہی گھاٹ مولا علیؑ کے ساتھیوں کے قبضے میں آگیا
اور معاویہ کے ساتھی پیچھے دھکیل دیے گئے۔

یہ تو تھی علیؑ کی خطابت۔ رہا آپؑ کا مواعظ، تو اس کا استعمال آپؑ
نے دوسرے حالات اور ماحول میں کیا۔ خلفاء خصوصاً عثمان کے دور میں پے درپے
فتوحات، بے تحاشا مال غنیمت اور اس بے پایاں دولت سے استفادہ کے لیے
اچھے پردگراں کے فقدان، خصوصاً ارسٹوکرسی (اشرافیت) بلکہ ایک قبیلے کی حکومت
کے وجود میں آنے کے نتیجے میں، مسلمانوں میں اخلاقی فساد، دنیا پرستی، تعیش
اور خود آرائی کی بنا پڑی۔ قوم پرستی دوبارہ زندہ ہو گئی، عرب و عجم کے تعصب میں اضافہ
ہو گیا۔ دنیا پرستی، تعیش، تعصب اور مفاد پرستی کے شور و غوغا میں بلند ہونے
والی واحد ملکوتی اور ناصحانہ آواز علیؑ کی تھی۔

آنے والی فصلوں میں علی علیہ السلام کے مواعظ و نصائح کے موضوعات
مثلاً تقویٰ، دنیا، لمبی امیدیں، نفسانی خواہشات، زہد، گزشتہ لوگوں سے درس عبرت
نیز موت اور قیامت کی ہولناکیوں کے متعلق گفتگو کریں گے۔ انشاء اللہ۔

نبج البلاغہ کا بہترین حصہ

سید رضیؒ نے خطبوں کے نام سے جو ۲۳۹ قطعات جمع کیے ہیں (اگرچہ
وہ سب کے سب خطبے نہیں) ان میں سے ۸۶ خطبے و عظ و نصیحت پر مشتمل ہیں۔ یا
کم از کم و عظ و نصائح پر مشتمل باتوں کے حامل ہیں۔ البتہ ان میں سے بعض مفصل اور
طویل ہیں۔ مثال کے طور پر خطبہ نمبر ۷۷ جس کا آغاز انتفعوا بیاں اللہ سے ہوتا ہے،

نیز خطبہ القاصعہ جو نہج البلاغہ کا سب سے طویل خطبہ ہے اور خطبہ نمبر ۱۹۱ (یعنی خطبہ المتین)

انہی قطعے جو خطوط کے عنوان سے جمع کیے گئے ہیں (اگرچہ سب کے سب خطوط نہیں) ان میں سے ۲۵ خطوط یا تو مکمل طور پر موعظہ و نصیحت پر مشتمل ہیں یا ان کے ضمن میں وعظ و نصیحت پر مشتمل جملے مذکور ہیں۔ ان میں سے بعض طویل اور مفصل ہیں۔ مثال کے طور پر خط نمبر ۳ جو آپ کے عزیز فرزند حضرت امام حسن مجتبیٰؑ کے نام آپ کی نصیحت ہے اور مالک اشتر کے نام آپ کے فرمان کے بعد سب سے زیادہ طویل خط ہے۔ اس کے علاوہ ۴۵ واں خط یعنی والی بصرہ عثمان ابن حنیف کے نام آپ کا مشہور خط۔

نہج البلاغہ میں وعظ و نصائح کے موضوعات

نہج البلاغہ کے موضوعات وعظ مختلف و متنوع ہیں۔ تقویٰ، توکل، صبر، زہد، دنیا پرستی سے پرہیز، تعیش، تجمل، ہوا و ہوس، طویل امیدوں، تعصب، ظلم اور نا انصافی سے دوری، نیکی و محبت، مظلوموں کی مدد، صغیفوں کی حمایت، استقامت، قوت، شجاعت، اتحاد، اتفاق اور ترک افتراق کی ترغیب، تاریخ سے عبرت حاصل کرنے، تذکر، تفکر، تدبیر، محاسبہ اور مراقبہ کی دعوت، عمر کے تیزی سے گزرنے، موت، موت کی تکلیفیں اور موت کے بعد کی دنیا اور قیامت کی ہولناکیوں کی یاد وغیرہ ان موضوعات میں سے ہیں جن کا نہج البلاغہ میں ذکر ہوا ہے۔

آئیے فکر علیٰ سے آشنائی حاصل کریں

نہج البلاغہ کو اس پہلو سے پہچاننے کے لیے یعنی وعظ و نصیحت

کے میدان میں علیؑ کی معرفت حاصل کرنے کے لیے نیز آنحضرتؐ کے ناصحانہ نقطہ نظر سے آشنائی اور اس گہر بار سرچشے سے عمل استفادہ کے لیے صرف اتنا کافی نہیں کہ ہم ان موضوعات اور مواد کو شمار کرتے رہیں۔ مثلاً کہیں کہ علیؑ نے تقویٰ، توکل اور زہد کے موضوعات پر گفتگو کی ہے۔ بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ امامؑ کی مراد ان چیزوں سے کیا تھی۔ نیز یہ کہ انسان کی تطہیر و تعمیر اور معنوی پاکیزگی و آزادی سے متعلق آپؐ کا تربیتی نظریہ کیا تھا؟

یہ الفاظ عام لوگوں کے علاوہ واعظوں اور نصیحت کرنے والوں کی زبان پر جاری رہتے ہیں لیکن ان الفاظ سے ہر ایک کی مراد یکساں نہیں ہوتی۔ کبھی کبھی تو ایک ہی لفظ سے ان کی مراد بالکل متضاد ہوتی ہے۔ اور اس کا لازمی اثر نتیجہ اخذ کرنے میں اختلاف و تضاد کا وقوع ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان موضوعات کے بارے میں علیؑ کے نقطہ نظر پر تفصیل سے بحث ہو۔ یہاں ہم اپنی بحث کا آغاز ”تقویٰ“ سے کرتے ہیں۔

تقویٰ

تقویٰ کا لفظ نہج البلاغہ میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والے الفاظ میں سے ہے۔ تقویٰ کے موضوع کو جتنی اہمیت نہج البلاغہ نے دی ہے اتنی اہمیت دوسری کتابوں میں شاذ و نادر ہی دی گئی ہو۔ اور خود نہج البلاغہ میں کسی اور معنی و مفہوم پر اس قدر توجہ نہیں دی گئی جس قدر تقویٰ پر دی گئی ہے۔

تقویٰ کیا ہے؟

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ تقویٰ سے مراد پرہیز ہے۔ بالفاظ دیگر تقویٰ عملی طور پر اجتناب کی روش کا نام ہے۔ جس قدر پرہیز اور کنارہ کشی زیادہ

ہوگی اسی قدر تقویٰ بھی زیادہ کامل ہوگا۔

اس تفسیر کے مطابق اولاً تو تقویٰ عمل سے متعلق ہے۔ ثانیاً اجتنابی روش کا نام ہے اور ثالثاً یہ کہ پرہیز اور اجتناب کی شدت کے تناسب سے تقویٰ بھی کمال کے مراحل طے کرے گا۔ اسی لیے تقویٰ کا اظہار کرنے والے اپنے تقویٰ کو ہر قسم کے اعتراض سے محفوظ رکھنے کے لیے ہر خشک و تر، سیاہ و سفید اور سرد و گرم چیز سے اجتناب کرتے ہیں اور کسی بھی کام میں دخل نہیں دیتے۔

اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ پرہیز و احتیاط ایک محفوظ و معقول زندگی گزارنے کے لیے بنیادی شرط ہے۔

ایک مثالی و محفوظ زندگی میں نفی و اثبات سلب و ایجاب، عمل اور ترکِ عمل نیز توجہ اور اعراض لازم و ملزوم ہیں۔ نفی اور سلب کے ذریعے ہی اثبات و ایجاب تک رسائی ممکن ہے۔ نیز ترکِ عمل اور اعراض سے عمل اور توجہ کو وجود میں لاسکتے ہیں۔

کلمہ توحید یعنی لا الہ الا اللہ درحقیقت نفی و اثبات کا مجموعہ ہے اللہ کے سوا دوسروں کی نفی کے بغیر خدا کی توحید کا اقرار ناممکن ہے۔ اسی لیے نافرمانی و اطاعت اور کفر و ایمان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ یعنی ہر اطاعت کے ساتھ ایک نافرمانی، ہر ایمان کے ساتھ ایک کفر اور ہر ایجاب و اثبات کے ساتھ سلب و نفی کا ہونا لازمی بات ہے

”نَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللّٰهِ فَقَدِ

اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى۔ اے

”اب جو شخص بھی طاغوت کا انکار کر کے اللہ پر ایمان لے آئے

اس کی مضبوطی سے متمسک ہو گیا ہے۔“

لیکن یہ یاد رہے کہ اولاً۔ پرہیز نفی، سلب، نافرمانی اور کفر وغیرہ کی بنیاد ”ضد“ پر ہے۔ یعنی کسی چیز کے حصول کے لیے اس کی ضد سے پرہیز کرنا۔ کسی سے وصل کے لیے دوسرے سے کٹ جانا۔

بنابریں مفید اور معقول پرہیز نہ صرف یہ کہ بامقصد کام ہے بلکہ اس کے حدود بھی معین ہیں۔ پس ایک ایسی اندھی روش جو نہ ہدف و مقصد کی حامل ہو نہ ہی اس کے حدود معین ہوں قابل دفاع اور قابل احترام نہیں۔

ثانیاً۔ نہج البلاغہ میں تقویٰ کا مفہوم پرہیز کے مفہوم کے مترادف نہیں بلکہ اس سے پرہیز کا منطقی مفہوم بھی مقصود نہیں۔ نہج البلاغہ کی نظر میں تقویٰ سے مراد ایک روحانی طاقت ہے جو مسلسل ریاضت کے بعد حاصل ہوتی ہے اور معقول اور منطقی پرہیز ایک طرف تو اس طاقت کے وجود میں آنے کے لیے ضروری ہے اور دوسری طرف سے خود اس کا نتیجہ اور لازمہ بھی ہے۔

یہ کیفیت روح کو قوت اور شادابی بخشتی ہے اور اسے تحفظ عطا کرتی ہے اگر کوئی ایسا شخص جو اس روحانی قوت سے محروم ہو لیکن گناہوں سے بچنا چاہتا ہو تو اس کے لیے سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ گناہوں کے اسباب و علل سے ہی دور رہے۔ اور چونکہ گناہ کے عوامل و اسباب معاشرے میں ہمیشہ موجود رہتے ہیں اس لیے اسے معاشرے سے کٹنا اور گوشہ نشینی اختیار کرنا پڑے گی۔

اس نظریے کی رو سے یا تو متقی بننے کے لیے معاشرے سے قطع تعلق کرنا پڑے گا یا معاشرے میں رہنے کے لیے تقویٰ کو خیر باد کہنا ہوگا۔ یوں انسان جس قدر زیادہ گوشہ نشین ہوگا لوگوں کو اسی قدر زیادہ متقی نظر آئے گا۔

لیکن اگر انسان کی روح میں تقویٰ کی طاقت بیدار ہو تو اسے معاشرے

سے کٹنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی بلکہ وہ معاشرے میں رہتے ہوئے بھی اپنے آپ کو پاک دامن اور گناہوں سے محفوظ رکھ سکے گا۔

پہلے گروہ کی مثال ان لوگوں کی سی ہے جو کسی مستعدی بیماری سے بچنے کے لیے پہاڑ کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔ اور دوسرے گروہ کی مثال ان لوگوں کی طرح ہے جو بیماریوں سے بچاؤ کے مخصوص ٹیکوں کے ذریعے اپنے آپ کو امراض سے محفوظ کر لیتے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ ایسے افراد کو شہر سے نکلنے اور لوگوں سے دور رہنے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ خود بیماریوں کی مدد کرتے اور ان کو بیماریوں سے بچاتے ہیں۔ سدی نے گلستان میں پہلے گروہ کی مثال یوں دی ہے :

بدیدم عابدے در کوہسارے

قناعت کردہ از دنیا بہ غارے

”میں نے ایک عابد کو کوہسار پر دیکھا جس نے دنیا چھوڑ کر غار کو اپنا لیا تھا۔“

چرا گفتم بہ شہر اندر نیالی

کہ باری بند از دل برگشالی

”میں نے اس سے پوچھا کہ شہر میں کیوں نہیں آتے تاکہ دل کی گرہ کھلے؟“

بلغفت آنجا پر یرویان نغزند

چو گل بسیار شد پیلان بلغزند

”جواب دیا کہ شہر میں پری چہرہ بہت ہیں اور جب کیچڑ زیادہ ہو تو ہاتھی

(جو کہ کیچڑ میں رہتا ہے) بھی پھسل جاتا ہے۔“

ہنج البلاغہ تقویٰ کو ایک روحانی اور معنوی طاقت قرار دیتی ہے جو

مسلل مشق اور ریاضت سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ اور بذاتِ خود آثار و نتائج کی حامل ہے

جن میں سے ایک اثر گناہوں سے اجتناب کا آسان ہو جانا ہے۔ فرماتے ہیں:

” ذمتی بما اقول رهینة وانا به زعیم . ان
 من صرحت له العبر عما بین یدیه من
 المثلات حجزه التقوی عن التثحم فی الشهوات “
 ” میں ذمہ داری کے ساتھ یہ بات کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص گزشتہ
 حقائق کے آئینے میں عبرت کی نگاہ سے دیکھے تو (بہ تحقیق) تقویٰ
 اس کو خواہشاتِ نفسانی کی دلدل میں پھنسنے سے ضرور
 بچائے گا۔ “

پھر فرماتے ہیں :

” الا وان الخطایا خیل شمس حمل علیہا راكبها
 وخلعت لجمہا فتقحمت بہم فی النار الا وان
 التقوا مطایا ذل حمل علیہا راكبها واعطوا
 ازمثہا فاوردتهم الجنة۔ “

” گناہ اور خواہشاتِ نفسانی کی پیروی کی مثال اس سرکش
 گھوڑے پر سواری کی سی ہے جس کی لگام اتار دی گئی ہو اور
 نتیجتاً وہ اپنے سوار کو آگ میں جھونک دے۔ اور تقویٰ کی مثال
 اس سدھائے ہوئے گھوڑے کی سی ہے جس کی لگام سوار
 کے قبضے میں ہو اور وہ اسے آرام سے جنت میں پہنچائے۔ “

اس خطبے میں تقویٰ کو ایک ایسی روحانی اور معنوی حالت سے تعبیر
 کیا گیا ہے جس کا لازمہ نفس پر کنٹرول اور غلبہ ہے۔ اس خطبے سے ظاہر ہے کہ بے تقویٰ

ہونے اور خواہشاتِ نفسانی کی پیروی کا لازمی نتیجہ شہوانی عواطف اور خواہشاتِ نفسانی کے مقابلے میں ضعف و بے چارگی اور بے خودی ہے۔ اس صورت میں انسان اس بیچاڑے سوار کی طرح ہے جس کا اپنا کوئی اختیار اور ارادہ نہ ہو، بلکہ سواری کی مرضی ہے کہ جہاں چاہے اسے لے جائے۔

تقویٰ کا لازمی نتیجہ ارادے کی مضبوطی، معنوی حیثیت اور اپنے وجود پر کنٹرول و اختیار کا حصول ہے۔ صاحبِ تقویٰ شخص اس شہسوار کی مانند ہے جو سدھائے ہوئے گھوڑے پر سوار ہو۔ اور مکمل کنٹرول کے ساتھ اسے منزل مقصود کی طرف لے چلے۔ اور گھوڑا بھی باسانی اس کی اطاعت کرے۔

» ان تقوی اللہ حمت اولیاء اللہ محارمہ والزمت

قلوبہم مخافتہ حتی اسہرت لیلالیہم و

اللمعات ہواجرہم۔“ اے

» تقویٰ خدا کے دوستوں کو حرام سے بچائے رکھتا ہے اور خوفِ خدا کو ان کے دلوں میں راسخ کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی راتوں کو بے خواب (بہ سبب عبادت) اور دنوں کو بے آب (بہ سبب رُزہ) بناتا ہے۔“

یہاں امام واضح الفاظ میں فرماتے ہیں کہ تقویٰ ایسی چیز ہے جس کے لوازمات نتائج میں سے ایک خوفِ خدا اور محرمات سے پرہیز ہے۔ پس اس نظریے کی رو سے تقویٰ نہ محض پرہیز ہے نہ ہی فقط خوفِ خدا۔ بلکہ ایک مقدس روحانی قوت ہے جس کا لازمی نتیجہ ان مذکورہ امور کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

» فان التقوى : في اليوم الجزر والجنة وفي العند

الطريق الى الجنة ۔“ اے

” بے شک تقویٰ دنیا میں ڈھال اور حصار کی طرح انسان کا

محافظ ہے اور آخرت میں جنت میں پہنچانے کا راستہ ۔“

خطبہ نمبر ۱۵۵ میں تقویٰ کو ایک بلند اور مستحکم پناہ گاہ قرار دیتے ہیں جس

کے اندر دشمن داخل نہیں ہو سکتا۔

ان تمام مواقع پر امام کی توجہ تقویٰ کے نفسیاتی اور روحانی پہلو نیز انسانی رُوح

پر اس کے اثرات (جس کے نتیجے میں نیکی سے محبت اور گناہ سے نفرت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے) پر مرکوز رہی ہے۔

اس سلسلے میں مزید مثالیں بھی موجود ہیں لیکن یہاں اتنا ہی کافی معلوم

ہوتا ہے۔ مزید نمونوں کے ذکر کی ضرورت نہیں۔

تقویٰ محافظت ہے حد ویت نہیں

ہماری بحث ہنج البلاغہ میں مذکور وعظ و نصیحت کے موضوعات پر مہوری

تھی اور اب تدا تقویٰ کے موضوع سے ہوئی تھی۔ ہم نے دیکھا کہ ہنج البلاغہ کی نگاہ میں

تقوئے ایک مقدس اور اہم روحانی قوت کا نام ہے جو بعض چیزوں سے نفرت و پرہیز

اور بعض چیزوں سے انس و نزدیکی کا باعث ہے۔ یعنی تقویٰ ایک ایسی قوت کا نام ہے

جو روحانی، معنوی اور مافوق حیوانی اقدار سے محبت و انس اور پستی گناہ اور دنیا پرستی

سے پرہیز و نفرت کا موجب ہے۔

ہنج البلاغہ کی نظر میں تقویٰ ایک ایسی حالت اور کیفیت کا نام ہے جو انسان کی روح کو شخصیت اور قوت عطا کرتی ہے۔ نیز آدمی کو اپنے اوپر مسلط اور اپنا مالک بنا دیتی ہے۔

تقویٰ باعث حفاظت ہے

ہنج البلاغہ میں اس بات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے کہ تقویٰ انسان کے لیے ایک پناہ گاہ اور جائے امان ہے نہ کہ زنجیر زندان اور پابندی۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو حفاظت اور پابندی کے فرق کو محسوس نہیں کر پاتے۔ اور اسے آزادی کا گلا گھونٹنے والا قرار دے کر تقویٰ کے خلاف فتوے صادر کرتے ہیں۔

پناہ گاہ اور زندان میں ایک چیز قدر مشترک ہے اور وہ ہے مانع ہونا۔ البتہ پناہ گاہ مانع ہے خطرات سے اور زندان مانع ہے خدا کی نعمتوں اور انسانی استعداد سے استفادہ کرنے سے۔ اسی لیے حضرت علیؑ فرماتے ہیں:

«اعلموا، عباد اللہ ان التقویٰ دار حصن عزیز،
والفجور دار حصن ذلیل، لا یمنع اہلہ، ولا یحرز
من لجأ الیہ۔ الا وبالتقویٰ تقطع حمۃ
الخطایا۔» اے

اے خدا کے بندو جان لو۔ کہ تقویٰ ایک بلند و بالا اور ناقابل تسخیر فضیل ہے۔ لیکن فسق و فجور ایک کمزور چہار دیواری کی طرح ہے جو اپنے اندر رہنے والوں کی حفاظت سے قاصر ہے۔

بہ تحقیق تقویٰ کی قوت سے ہی برائیوں کے ڈنک کو کاٹا جا
سکتا ہے۔“

علیؑ اس عظیم الشان کلام میں گناہ اور بد عملی کو (جو آدمی کی جان کو نقصان
پہنچاتا ہے) سانپ اور بچھو وغیرہ کے ڈنک سے تشبیہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ
تقویٰ اس ڈنک کو کاٹ دیتا ہے۔

امیر المومنینؑ بعض مواقع پر صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ تقویٰ آزادی
کی بنیاد ہے۔ یعنی بذات خود تقویٰ قیدِ پابندی اور آزادی کی راہ کا پتھر نہیں بلکہ
اس کے برعکس یہ آزادی کا سرچشمہ ہے۔

فرماتے ہیں:

”فَانَّ تَقْوٰی اللّٰهِ مِفْتَاحُ سِدَادٍ وَ ذَخِیْرَةُ مَعَادٍ

وَعِیْتَقُ مَنْ کُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاةٌ مَنْ کُلِّ هَلَاکَةٍ“

”بہ تحقیق تقویٰ ہر نیکی کی کلید، قیامت کا توشہ، ہر قسم کی غلامی

سے آزادی اور ہر قسم کی تباہی سے نجات کا باعث ہے۔“ اے

بات واضح ہے کہ تقویٰ آدمی کو معنوی اور روحانی آزادی عطا کرتا ہے۔

اور اسے ہوا و ہوس کی غلامی سے رہائی دلاتا ہے۔ طمع، لالچ، حسد، شہوت اور

غیظ و غضب کے جذبات کا طوق اس کی گردن سے اتار پھینکتا ہے اور رفتہ رفتہ

معاشرتی غلامی اور بندگی کی جڑ کو کاٹ دیتا ہے۔ جو لوگ جاہ و مقام اور عیش و

عشرت کے بندے نہ ہوں وہ معاشرے میں موجود غلامی اور بندگی کی مختلف صورتوں

کے کبھی بھی اسیر نہیں ہوتے۔

ہنج البلاغہ میں زیادہ تر تقویٰ کے آثار و نتائج پر بحث ہوئی ہے۔ ہم یہاں ان سب پر روشنی ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ہنج البلاغہ کی نظر میں تقویٰ کا حقیقی مفہوم کیا ہے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ہنج البلاغہ نے آخر اس خاص لفظ ہی پر اس قدر زور کیوں دیا ہے۔

تقویٰ کے جن آثار و نتائج کی طرف اشارہ ہوا ہے ان میں سب سے اہم اور قابل ذکر دو باتیں ہیں :

ایک بصیرت اور روشن فکری اور دوسری مشکلات کے حل کرنے اور شدائد و تکالیف سے عہدہ برآ ہونے کی طاقت اور توانائی۔

کیونکہ ایک اور مقام پر ہم نے اس بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ نیز یہ ہمارے مقصد گفتگو (یعنی تقویٰ کے مفہوم کی وضاحت) سے بھی غیر مربوط ہے اس لیے ان کے ذکر سے اجتناب کرتے ہیں۔

لیکن تقویٰ کی بحث کے آخر میں انسان اور تقویٰ کے باہمی اور ایک دوسرے کے مقابل حقوق کے بارے میں ہنج البلاغہ کے لطیف اشارات کا تذکرہ نہ کرنا واقعاً ناانصافی ہوگی۔

ایک دوسرے کے مقابل ذمہ داریاں

اگرچہ ہنج البلاغہ میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ تقویٰ گناہ اور خطاؤں سے بچانے کا ضامن اور ذمہ دار ہے اس کے باوجود اس نکتے کی طرف بھی توجہ دی گئی ہے کہ انسان کو اپنے تقویٰ کی حفاظت اور پاسبانی سے ایک لمحے کے لیے بھی

غفلت نہیں برتنی چاہیے۔ تقویٰ انسان کا محافظ ہے اور انسان تقویٰ کا نگہبان۔ اور یہ ناممکن نہیں جسے منطق میں دورِ محال کہتے ہیں۔ بلکہ دورِ جائز (ممکن) ہے۔

اس باہمی نگہبانی و محافظت کی مثال انسان اور لباس کی باہمی حفاظت کی مانند ہے کہ انسان اپنے لباس کو چوری اور کھٹنے سے بچاتا ہے اور اس کے مقابلے میں لباس انسان کو سردی گرمی سے محفوظ رکھتا ہے۔ اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں قرآن کریم نے بھی تقویٰ کو لباس سے تشبیہ دی ہے:

«وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ» ۱
 «اور تقویٰ کا لباس سب سے بہتر ہے۔»

حضرت علی علیہ السلام انسان اور تقویٰ کی ایک دوسرے کے مقابل حفاظت اور نگہبانی کے بارے میں فرماتے ہیں:

«ایقظوا بھانومکم۔ واقطعوا بھایومکم واشعروہا
 قلوبکم وارحضوا بھاذنوبکم..... الانصونوہا
 وتصونوا بھا۔» ۲

«اپنی نیندوں کو تقویٰ کے ذریعے بیداری میں بدل دو اور اپنے
 ایام و اوقات کو تقویٰ کے ساتھ گزارو۔ اپنے دلوں کو اس سے
 آگاہ رکھو۔ اور اپنے گناہوں کو اس کے ذریعے دھو ڈالو.....
 ہاں اے لوگو تقویٰ کی حفاظت کرو اور تقویٰ کے ذریعے اپنے
 لیے سامان حفاظت فراہم کرو۔»

۱ سورہ اعراف ۷- آیت ۲۶

۲ نہج البلاغہ۔ خطبہ نمبر ۱۸۹

نیز فرماتے ہیں :

« ادصیکم عباد اللہ بتقوی اللہ فانہا حق اللہ علیکم
والموجبة علی اللہ حقکم وان تستعینوا علیہا
باللہ وتستعینوا بہا علی اللہ - » اے
بندگانِ خدا میں تمہیں تقویٰ اختیار کرنے کی نصیحت کرتا
ہوں۔ بے شک تقویٰ تمہارے اوپر خدا کا حق ہے اور خدا کے
اوپر تمہارے حق کو ثابت کرنے والا ہے۔ نصیحت کرتا ہوں کہ
حصولِ تقویٰ کے لیے خدا سے مدد مانگو اور خدا تک پہنچنے کے لیے
تقویٰ سے مدد لو۔ »

زہد و پارسائی

ہنج البلاغہ کے مواعظ و نصائح کا ایک اور موضوع ”زہد“ ہے۔
ہنج البلاغہ میں وعظ و نصیحت کے ضمن میں ”تقویٰ“ کے بعد شاید زہد ہی کا ذکر
سب سے زیادہ ہوا ہے۔

زہد ترکِ دنیا سے عبارت ہے۔ ہنج البلاغہ میں ترکِ دنیا کی ترغیب
اور مذمتِ دنیا کا تذکرہ بہت زیادہ ہوا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہنج البلاغہ کے موضوعاتِ
بحث میں سب سے اہم موضوع جس کی تفسیر امیر المومنینؑ کے فرمودات کے تمام پہلوؤں
کو پیش نظر رکھ کر کرنی ضروری ہے۔ یہی زہد ہے اور اس بات کے پیش نظر کہ زہد
اور ترکِ دنیا ہنج البلاغہ کی نگاہ میں ایک دوسرے کے ہم معنی ہیں؟ اس موضوع پر

ہج البلاغہ میں دیگر موضوعات کی نسبت زیادہ گفتگو کی گئی ہے۔

یہاں ہم اپنی بحث کا آغاز لفظ "زہد" سے کرتے ہیں۔

"زہد" اور "رغبت" (اگر تعلق کے بغیر مذکور ہوں) ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ زہد یعنی کسی چیز سے منہ موڑنا اور عدم میلان کا اظہار کرنا۔ اس کے برعکس رغبت سے مراد ہے کسی چیز کی جانب دل چسپی اور میلان ظاہر کرنا۔

بے رغبتی دو طرح کی ہے۔ طبعی اور معنوی۔ طبعی و فطری بے رغبتی یہ ہے کہ انسان کی طبیعت کسی مخصوص چیز کی طرف مائل نہ ہو جس طرح ایک بیمار شخص کی طبیعت کھانے پینے کی چیزوں کی طرف مائل نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی بے رغبتی اور عدم میلان کا زہد سے کوئی تعلق نہیں۔

معنوی یا روحانی یا عقلی بے رغبتی سے مراد یہ ہے کہ وہ چیزیں جو طبعاً انسان کو پسند ہوں، طلبِ کمال و سعادتِ ابدی کے پیشِ نظر عقلِ انسانی کو مطلوب نہ ہوں۔ یعنی انسان کا مقصود اس کی اصلی منزل اور اس کا ہدف دنیاوی اور نفسانی خواہشات سے ماورا اشیاء ہوں۔ خواہ وہ اعلیٰ اہدافِ آخرت میں نفسانی خواہشات کے لیے مطلوب چیزیں ہوں خواہ خواہشاتِ نفسانی سے ان کا کوئی تعلق ہی نہ ہو بلکہ اخلاقی کمالات ہوں مثلاً عزت، شرافت، بزرگی، آزادی یا علوم و معارف اور ہدایتِ معنوی والہی مثلاً ذکرِ خدا، محبتِ خدا اور قربِ خدا وغیرہ۔ پس زاہد سے مراد وہ شخص ہے جو دنیا کو منزلِ اصلی اور کمالِ مطلوب قرار نہ دے۔ بلکہ اس کی ساری توجہ کسی اور اعلیٰ مقصد کی طرف مرکوز ہوتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ زاہد کی بے رغبتی مقصد، نظریے، ہدف اور آرزو کے پیشِ نظر ہے نہ کہ طبعی اور فطری نقطہ نظر سے۔

ہنج البلاغہ میں دو جگہوں پر زہد کی تعریف کی گئی ہے۔ دونوں تعریفوں میں وہی مفہوم بیان ہوا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ خطبہ نمبر ۷۹ میں فرماتے ہیں:

”ایہا الناس! الزہادۃ: قصر الامل والشکر

عند النعم والورع عند المحارم۔“

”اے لوگو! زہد نام ہے آرزوؤں کو کم کرنے، نعمتوں پر شکر

کرنے اور محرمات سے دامن بچانے کا۔“

کلمات قصار نمبر ۲۲۹ میں فرماتے ہیں:

”الزہد کلہ بین کلمتین من القرآن قال

اللہ سبحانہ: لکیلا تناسوا علی ما فاتکم ولا

تفرحوا بما آتاکم۔ ومن لم یأس علی الماضی

ولم یفرح بالآتی فقد اخذ الزہد بطرفیہ۔“

”زہد کے مفہوم کو خداوند عزوجل نے ان دو جملوں میں سمو

دیا ہے۔ ارشاد الہی ہے۔ جو چیز تمہارے ہاتھ سے جاتی رہے

اس پر رنج نہ کرو اور جو چیز خدا تمہیں دے اس پر اتر او

نہیں۔ لہذا جو شخص جانے والی چیزوں پر افسوس نہیں کرتا

اور آنے والی چیز پر اتراتا نہیں اس نے زہد کو دونوں جانب

سے سمیٹ لیا ہے۔“

ظاہر ہے کہ جب کوئی چیز کمال مطلوب نہ ہو یا بنیادی طور پر اس انسان

کا مقصد اصلی نہ ہو بلکہ ایک وسیلہ ہو تو انسان کا طائر ہوس اس کی طرف پرواز ہی نہیں

کرتا اور اس کا آنا خوشی اور اس کا جانا غمی کا باعث نہیں ہوتا۔

البتہ اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ قرآنی تعلیمات کی پیروی میں ہنج البلاغہ

میں زہد اور ترک دنیا کی جو تاکید کی گئی ہے کیا وہ صرف روحانی اور اخلاقی پہلو ہی کی حامل ہے؟ بالفاظ دیگر کیا زہد صرف ایک روحانی کیفیت کا نام ہے یا نہیں بلکہ عمل پہلو بھی رکھتا ہے؟ یعنی کیا زہد فقط روحانی اور ذہنی عدم رغبت کا نام ہے یا عملی ترک و اجتناب کو بھی شامل ہے؟

نیز دوسری صورت میں کیا عملی اجتناب سے مراد صرف حرام امور سے اجتناب ہے جیسا کہ خطبہ نمبر ۷۷ میں اسی طرف اشارہ ہوا ہے یا اس سے بھی چند قدم آگے ہے جیسا کہ خود علی علیہ السلام اور آپ سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے؟

اور اس فرضیہ کی بنیاد پر کہ زہد صرف محرمات تک محدود نہیں بلکہ اس کا دائرہ مباحات تک وسیع ہے تو اس کا فلسفہ اور اس کی حکمت کیا ہے؟ زاہدانہ محدود اور نعمتوں سے پرہیز پر مبنی زندگی کی کیا خاصیت ہو سکتی ہے؟ نیز اس صورت میں کیا عمل کا دائرہ خاص اور محدود حالات کے اندر جائز ہے یا عام حالات کو بھی شامل ہے؟؟

اس کے علاوہ اس حد تک زہد کہ مباحات سے بھی اعراض کیا جائے اسلامی تعلیمات کے منافی ہے یا نہیں؟

ان سب پر مستزاد یہ کہ اسلام کی نظر میں وہ ماوراء طبعی ہدف اور مقصود اصلی کیا ہیں جن کے حصول کے لیے دنیا سے روگردانی اور مادیت سے اجتناب کو زہد کی بنیاد بنایا گیا ہے؟ خصوصاً نہج البلاغہ میں اس سلسلے میں کیا بیان ہوا ہے؟ یہ وہ قابل تحقیق سوالات ہیں جن پر زہد، دنیا سے روگردانی۔ اور آرزوؤں کی کوتاہی کے ضمن میں نہج البلاغہ میں کافی گفتگو ہوئی ہے۔ آنے والی سطور میں ہم ان سوالات کا جواب دیں گے۔

زہد اور رہبانیت

گزشتہ بحثوں میں ہم نے کہا کہ ہنج البلاغہ کی رو سے زہد ایک روحانی کیفیت کا نام ہے۔ زاہد معنوی اور اخروی منازل کا شیفہ ہونے کے ناتے مادی زندگی کی چمک دمک سے مرعوب اور متاثر نہیں ہوتا۔ دنیا سے اس کی یہ بے اعتنائی اور بے رغبتی صرف سوچ خیال اور احساس کی حد تک محدود نہیں ہوتی بلکہ زاہد اپنی عملی دنیا میں بھی سادگی اور قناعت کو اپنا شعار بناتا ہے۔ اور عیش و عشرت دکھاوے اور لذت پرستی سے اجتناب کرتا ہے۔ زاہدانہ زندگی یہ نہیں کہ آدمی فقط ذہنی اور قلبی طور پر مادی امور میں زیادہ دلچسپی نہ لے۔ بلکہ یہ ہے کہ زاہد عملی طور پر بھی عیش پرستی اور تجمل و لذت کو شئی سے پرہیز کرے۔ دنیا کے بڑے بڑے زاہدوں نے ہمیشہ مادیات سے کم از کم لطف اندوزی اور استفادے کی روش اختیار کی ہے۔ علی علیہ السلام کی ذات اس لحاظ سے زاہد ہے کہ آپ نہ صرف یہ کہ قلبی طور پر دنیا سے لگاؤ نہیں رکھتے تھے بلکہ عملاً بھی لذت اندوزی اور تعیش سے دور رہتے تھے۔ اصطلاحاً آپ تارک الدنیا تھے۔

دوسوال

یہاں قارئین کے لیے طبعی طور پر دوسوال درپیش ہوتے ہیں جن کا ہمیں جواب دینا ہوگا۔

ایک یہ کہ جیسا کہ ہم جانتے ہیں اسلام نے رہبانیت اور ترک دنیا کی مخالفت کی ہے۔ اور اس کو راہبوں کی بدعت قرار دیا ہے۔ لہٰذا

پیغمبر اسلامؐ نے صاف صاف فرمایا ہے :

” لا رهبانية في الاسلام۔“ ۱

” اسلام میں رهبانیت نہیں ہے۔“

جب آنحضرتؐ کو اطلاع ملی کہ بعض اصحاب عمل زندگی کو خیر باد کہہ کر ساری چیزوں سے کنارہ کش ہو گئے ہیں اور انھوں نے گوشہ نشینی و عبادت کو اپنا وتیرہ بنا لیا ہے۔ یہ سن کر آپؐ سخت ناراض ہوئے اور ان کی ملامت اور سرزنش کی۔ فرمایا : میں جو تمھارا پیغمبر ہوں ایسا کام نہیں کرتا۔

پیغمبر اکرمؐ نے اس طرح ان کو یہ سمجھایا کہ اسلام ایک اجتماعی معاشرتی اور حیاتی دین ہے۔ نہ کہ زندگی سے فرار کا دین۔ اس کے علاوہ معاشرتی، اقتصادی، سیاسی اور اخلاقی مسائل میں اسلام کی جامع اور ہمہ گیر تعلیمات کی بنیاد عملی زندگی کے احترام اور اس کی طرف توجہ پر ہے۔ نہ کہ زندگی سے فرار کی ترغیب پر۔

ان سب باتوں کے علاوہ زندگی سے فرار اور رهبانیت، زندگی اور جہان ہست و بود کے بارے میں اسلام کے حیات آفرین نظریات سے ہم آہنگ نہیں۔

اسلام بعض دوسرے مذاہب اور نظریات کی مانند زندگی اور کائنات کے بارے میں بدینی کے حامل نظریات نہیں رکھتا اور کائنات کو خوبصورتی و بدصورتی، روشنی و تاریکی، حق و باطل نیز صیح و غلط جیسے دو متضاد حصوں میں تقسیم نہیں کرتا۔

دوسرا سوال یہ ہے : یہ جانتے ہوئے کہ زہد پسندی وہی رهبانیت ہے

۱۔ ملاحظہ ہو۔ بحار الانوار ج ۱۵ حصہ اخلاق باب ۱۴ (باب النہی عن الرہبانیت والسیاحت)

مولانا روم نے مثنوی کے دفتر ششم میں اس حدیث کے بارے میں مناظرہ مرغ و

صیاد کی داستان بیان کی ہے۔

جو اسلام کے اصولوں سے ہم آہنگ نہیں، پھر اس کو اختیار کرنے کا فلسفہ اور مقصد کیا ہے؟ زہد کی حکمت کیا ہے؟ کیوں انسان کو اس کا حکم دیا گیا ہے؟ اس بات کا راز کیا ہے کہ انسان اس دنیا میں قدم رکھے، خدا کی بے شمار نعمتوں کا مشاہدہ بھی کرے اور ان نعمتوں سے بہرہ مند ہوئے بغیر اس دنیا سے کوچ کر جائے؟

بنا برائے زاہدانہ زندگی پر مبنی اسلام کی یہ تعلیمات کیا بدعتوں کی پیداوار ہیں جو بعد میں دوسرے مذاہب مثلاً مسیحیت اور بدھ مت وغیرہ سے اسلام میں سرایت کر گئی ہیں؟ پس نہج البلاغہ کا کیا بنے گا؟ پیغمبر اکرمؐ کی ذاتی زندگی نیز علیؑ کی عملی زندگی (جن میں کوئی شک و شبہ نہیں) کے بارے میں کیا کہیں؟ اور ان کی کیا توجیہ کریں؟؟؟

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی زہد اور رہبانیت دو مختلف چیزیں ہیں رہبانیت لوگوں سے کٹ کر مصروفِ عبادت ہونے کا نام ہے۔ اس نظریے کی رو سے دنیا و آخرت ایک دوسرے سے متضاد امور ہیں اور ان میں سے صرف ایک کا انتخاب کرنا چاہیے۔ یا عبادت و ریاضت کی راہ اپنائی جائے تاکہ آخرت میں کام آئے۔ یا دنیوی زندگی اور حصولِ معاش کی جانب توجہ دی جائے تاکہ اس دنیا میں کام آئے۔ اس بنا پر رہبانیت، زندگی اور معاشرتی بود و باش کی مخالفت ہے۔ رہبانیت کا لازمہ مخلوق خدا سے دُوری، لوگوں سے قطعِ تعلق، گوشہ نشینی اور اپنے آپ کو ہر قسم کی ذمہ داری سے بری الذمہ سمجھنا ہے۔

لیکن اسلامی زہد باوجود اس کے کہ سادہ اور تکلفات سے مبرا زندگی کے انتخاب اور تعیش و لذت پرستی سے پرہیز پر مبنی ہے۔ پھر بھی اس کا معاشرتی زندگی سے چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اور معاشرتی زندگی کے فرائض سے بہترین انداز میں عہدہ برآ ہونے کا نام ہے اور اس کی بنیاد اجتماعی اور معاشرتی فرائض پر مبنی ہے۔

اسلام میں زہد کا فلسفہ رہبانیت کی پیدائش کا باعث نہیں بنا۔ اسلام میں دنیا اور آخرت کی دوئی کا مسئلہ درست نہیں۔ اسلام کی نظر میں نہ دنیا و آخرت ایک دوسرے سے جدا ہیں اور نہ ہی اس دنیا کے امور آخرت کے امور سے غیر مربوط ہیں۔ دونوں جہانوں کا باہمی رابطہ ایک ہی چیز کے ظاہر و باطن کے رشتے کی طرح ہے۔ گویا ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں اور ان کی مثال روح و جسم کے رابطے کی سی ہے۔ جو وحدت اور دوئی کی درمیانی حالت ہے۔ اختلاف زیادہ ترکیفیت میں ہے نہ کہ ذات میں۔ یعنی جو چیز آخرت کے لیے مضر ہے دنیوی زندگی کے لیے بھی مضر ہے۔ اور جو چیزیں دنیوی زندگی کے بلند مقاصد و مفادات کے مطابق ہیں وہ اخروی اہداف کے مطابق بھی ہیں۔ اسی لیے ایک ایسا کام جو اس دنیا کی عظیم مصاحتوں کے مطابق ہو۔ اگر بلند اہداف اور مادیت سے ماوراء مقاصد سے عاری ہو تو وہ کام فقط دنیوی مقصود ہوگا اور قرآن کے الفاظ میں خدا تک نہ پہنچے گا۔ البتہ اگر کسی کام کا مقصد اور ہدف محدود دنیوی زندگی نہ ہو بلکہ اس سے کہیں زیادہ بلند مقاصد پیش نظر ہوں تو وہی کام احسروں بھی سمجھا جائے گا۔

زہد کا اسلامی تصور جس کے بارے میں ہم نے کہا کہ معاشرتی اور اجتماعی زندگی میں رہتے ہوئے اسے قائم رکھنا ہے، یہ ہے کہ زندگی کو ایک خاص کیفیت عطا کی جائے۔ نیز اسلامی زہد معاشرتی و اجتماعی زندگی میں بعض خاص اقدار کو اپنانے کا نام ہے۔ اسلامی زہد جیسا کہ اسلامی تعلیمات سے ثابت ہوتا ہے تین اصولوں پر جو اسلامی جہاں بینی کی بنیاد میں سے ہیں، مبنی ہے۔

زہدِ اسلامی کے تین اصول

① — دنیا اور مادی نعمتوں سے لطف اندوزی و استفادہ ہی انسانی خوشی

سکون اور سعادت کے لیے کافی نہیں۔ انسان کے لیے اس کی خاص جبلت اور فطرت کی رو سے بعض روحانی اور معنوی صفات بھی ضروری ہیں۔ جن کے فقدان کی صورت میں صرف مادی چیزوں سے متمتع ہونا اس کو منزلِ سعادت و سکون تک نہیں پہنچا سکتا۔

(۲) ————— انفرادی فلاح و سعادت، اجتماعی اور معاشرتی سعادت سے

جدا نہیں۔ انسان ہونے کے ناتے انسان کو بعض جذباتی وابستگیوں اور معاشرتی انسانی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی ضرورت ہے۔ وہ دوسروں کی خوشی اور آسائش سے بے تعلق ہو کر خوش نہیں رہ سکتا۔

(۳) ————— جسم اور روح کی باہمی یگانگت کے باوجود روح کی اپنی الگ

حیثیت ہے۔ روح ایک نظام ہے۔ نظامِ جسمانی کے مقابلے میں روح لذتوں اور تکالیف کا ایک الگ منبع اور سرچشمہ ہے۔ روح کو بھی جسم کی طرح بلکہ اس سے زیادہ خوراک، تربیت و تہذیب اور تقویت و تکمیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ روح جسم اور اس کی سلامتی و تندرستی اور طاقت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ ہم بغیر کسی شک کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ مادی نعمتوں میں گم ہو جانا اور اسی کو اپنی توجہ کا مرکز بنالینا اس بات کا موجب بنتا ہے کہ روح اور ضمیر کے بیکراں سرچشمے سے استفادے کے لیے کوئی موقع باقی نہ رہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ روحانی فیوض سے بہرہ مندی اور مادی استفادہ کے درمیان ایک طرح کی منافات اور تضاد موجود ہے۔ (بشرطیکہ مادی نعمتوں سے استفادہ انہی میں فنا اور گم ہونے کی صورت میں ہو)

روح اور بدن کا مسئلہ تکلیف اور لذت کا مسئلہ نہیں ہے۔ ایسا نہیں کہ

ہر چیز جو روح سے مربوط ہے رنج ہے اور بدن سے متعلقہ سارے امور باعثِ لذت ہیں۔ نہیں بلکہ روحانی لذت جسمانی و مادی لذتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ پاکیزہ گہری اور دیرپا ہوتی ہیں۔ پس جسمانی اور مادی لذتوں میں ہی کھوجانا انسان کی حقیقی

خوشیوں لذتوں اور اس کے سکون میں کمی کا باعث ہوتا ہے۔ اسی لیے اگر ہم چاہتے ہیں کہ اپنی مادی زندگی سے لطف اندوز ہوں، اس سے استفادہ کریں۔ اس کو رونق، پاکیزگی، شان و شوکت اور مقام سے نوازیں اور اسے دلچسپ و خوبصورت بنائیں تو پھر ہمیں روحانی پہلو سے صرف نظر نہیں کرنا چاہیے۔

ان تین اصولوں پر توجہ دینے سے ہم زہد کے اسلامی تصور سے آگاہی حاصل کر سکتے ہیں اور یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اسلام رہبانیت کی نفی کیوں کرتا ہے اور اس کے برعکس زہد پسندی کو معاشرتی زندگی سے حقیقی لگاؤ اور اجتماعی روابط کا ایک حصہ قرار دیتا ہے۔ آنے والی سطور میں ہم ان تین اصولوں کی بنا پر زہد کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی وضاحت کریں گے۔

زاهد اور راہب

ہم نے عرض کیا کہ اسلام نے زہد کی دعوت دی اور رہبانیت کی مذمت کی ہے۔ زاهد اور راہب دونوں نعمتوں سے لطف اندوز ہونے سے پرہیز کرتے ہیں۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ راہب معاشرے اور اجتماعی ذمہ داریوں سے فرار اختیار کرتا ہے اور ان کو حقیر دنیوی اور مادی امور کا حصہ قرار دے کر، گرجاؤں، عبادت خانوں یا پہاڑوں کے دامن میں پناہ لیتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس زاهد، معاشرے اس کی اقدار، نظریات اور ذمہ داریوں کا سامنا کرتا ہے۔ زاهد اور راہب دونوں آخرت کے طالب ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ زاهد معاشرہ میں رہتے ہوئے اپنی سماجی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ آخرت کا طالب ہے۔ اور راہب آخرت کا طالب ہے مگر معاشرتی زندگی سے گریزاں۔

لذتوں سے اجتناب میں بھی ان دونوں میں فرق ہے۔ راہب انسان کی سلامتی، صفائی، قوت، شادی اور بچے پیدا کرنے کی مذمت کرتا ہے۔ لیکن زاہد اپنی حفاظت، سلامتی، صفائی کی رعایت اور بال بچے سنبھالنے کو اپنی ذمہ داری سمجھتا ہے۔

زاہد اور راہب دونوں تارک الدنیا ہیں۔ لیکن زاہد جس دنیا کو ترک کرتا ہے اس سے مراد ہے عیش و عشرت، تجمل اور لذت پرستی میں غرق ہونا۔ اور ان امور کو مفہدِ اصلی قرار دینا۔ لیکن راہب کی ترک دنیا کا مطلب ہے اجتماعی امور، ذمہ داری اور جدوجہد سے کنارہ کشی اختیار کرنا۔

یہی وجہ ہے کہ زاہد کا زہد، راہب کی رہبانیت کے برعکس معاشرتی زندگی کے ساتھ ساتھ اور اجتماعی روابط کے اندر موجود رہتا ہے۔ اور نہ صرف یہ کہ اجتماعی ذمہ داریوں اور جدوجہد کے منافی نہیں بلکہ ان ذمہ داریوں سے بخوبی عہدہ برآ ہونے کا بہترین وسیلہ ہے۔

زاہد اور راہب کی روش میں اختلاف کائنات اور دنیا کے بارے میں ان کے دو مختلف نظریات کی پیداوار ہے۔ راہب کے خیال میں دنیا و آخرت دو مکمل دنیا ہیں جو ایک دوسرے سے جدا اور غیر مربوط ہیں۔ دنیوی سعادت کا اخروی سعادت سے نہ صرف کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ نتیجہً سعادتِ دنیوی کے اسباب، سعادتِ اخروی کے اسباب سے مختلف ہیں بلکہ متضاد ہیں۔ ممکن نہیں کہ ایک ہی کام دنیوی سعادت کا بھی باعث ہو اور اخروی کامیابی کا بھی۔

لیکن کائنات کے بارے میں زاہد کے نظریے کے مطابق دنیا اور آخرت ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ زاہد کی نگاہ میں دنیوی زندگی کو سنوارنے اور اس کو رونق، پاکیزگی، امن اور سکون سے ہمکنار کرنے کی راہ یہ ہے کہ آخرت کی سعادت کے معیار کو دنیوی زندگی میں دخل حاصل ہو۔ اور اخروی زندگی میں

کامیابی اور سعادت کی بنیاد یہ ہے کہ دُنیوی ذمہ داریاں ایمان و تقویٰ کے ساتھ بطور احسن ادا کی جائیں۔

حقیقت یہ ہے کہ زاہد کے زہد اور راہب کی رہبانیت کا فلسفہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔ درحقیقت رہبانیت لوگوں کے ہاتھوں (جہالت یا بُرے مقاصد کی بنا پر) انبیاء کی زہد پسند از تعلیمات میں ہونے والی تحریف کا نتیجہ ہے۔ اب ہم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں زہد کے فلسفہ کے بارے میں اپنے بیان کردہ مفہوم کی تشریح کریں گے۔

زہد اور ایثار

زہد کی حکمتوں میں سے ایک ایثار ہے۔ اثرہ اور ایثار دونوں کا مصدر ایک ہے۔ اثرہ سے مراد ہے خود کو اور اپنے مفادات کو دوسروں پر ترجیح دینا۔ بالفاظِ دیگر ہر چیز کو اپنے لیے مخصوص کرنا اور دوسروں کو اس سے محروم کرنا۔ لیکن ایثار سے مراد ہے دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دینا۔ اور دوسروں کی آسائش کے لیے خود تکلیف اٹھانا۔ زاہد اس لیے سادگی اور قناعت کے ساتھ زندگی گزارتا ہے اور سختی برداشت کرتا ہے تاکہ دوسروں کو آرام دے سکے۔ وہ اپنا سب کچھ محتاجوں کو بخش دیتا ہے۔ اس کا حساس اور درد آشنادل اس وقت خدا کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوتا ہے جب کوئی انسان محتاج نہ رہے۔ اسے دوسروں کو کھانا کھلا کر، آرام دے کر، لباس پہنا کر جو لذت حاصل ہوتی ہے اتنی لذت خود کھانے اور پینے اور آرام کرنے سے حاصل نہیں ہوتی۔ وہ محرومی بھوک اور درد و غم اس لیے برداشت کرتا ہے تاکہ دوسرے لطف، شکم سیری اور سکون کے ساتھ زندگی گزار سکیں۔

ایثار انسانیت کی سب سے زیادہ پرشکوہ اور با عظمت نشانیوں میں سے

ایک ہے۔ اور انتہائی عظیم شخصیتیں ہی اس عظیم منزل تک پہنچ سکتی ہیں۔
 قرآن کریم نے حضرت علیؑ اور آپؐ کے اہل بیتؑ کی داستانِ ایشیا پر سورہ
 ہل اتی کی با عظمت آیات میں روشنی ڈالی ہے۔ حضرت علیؑ حضرت فاطمہؑ اور ان کے بچوں
 نے جو کچھ اپنے پاس تھا (یعنی روٹی کے چند ٹکڑے) اپنی انتہائی احتیاج کے باوجود صرف اور صرف
 خدا کی خوشنودی کے لیے مسکین، یتیم اور اسیر کو بخش دیا۔ اس عظیم بخشش کی بنا پر یہ واقعہ
 عالم بالا تک پہنچ گیا اور اس بارے میں قرآن کی آیت نازل ہوئی۔

ایک روز رسول اکرمؐ اپنی پیاری بیٹی زہراؑ کے گھر میں داخل ہوئے۔ زہراؑ کے
 ہاتھ میں ایک نقرئی دست بند اور دروازے پر ایک پردہ لٹکتا نظر آیا۔ آپؐ کے چہرے سے
 ناگواری کے آثار ظاہر ہوئے۔ زہراؑ مرضیہؑ نے فوراً پردے اور دست بند کو ایک شخص کے
 ہاتھ رسول اکرمؑ کی خدمت میں ارسال کیا تاکہ اسے محتاجوں میں تقسیم فرما دیں۔ رسول اکرمؑ
 کا چہرہ اس بات پر کھل اٹھا کہ آپؐ کی بیٹی نے اس نکتے کو سمجھ لیا اور دوسروں کو اپنے اوپر
 ترجیح دی۔ آپؐ نے فرمایا:

”اس کا باپ اس پر فدا ہو۔“

”الحبارثم الدار“ یعنی پہلے ہمسایہ پھر اپنا گھر کا مقولہ علیؑ اور زہراؑ
 کے گھرانے کا ورد زبان تھا۔ علیؑ خطبۃ المتعین میں فرماتے ہیں:

”نفسہ منہ فی عناء والناس منہ فی راحة“

”متقی وہ ہے جس کا نفس اس کے اپنے ہاتھوں مشقت میں

متبلا ہو اور دوسرے لوگ اس سے امن اور راحت میں ہوں۔“

قرآن کریم انصارِ مدینہ کی اس بات پر کہ انھوں نے اپنی غربت کے باوجود

مہاجر بھائیوں کی مدد کی اور ان کو اپنے اوپر ترجیح دی۔ یوں تعریف کرتا ہے:

”وَيُؤْتِيهِمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ“

”دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دیتے ہیں اگرچہ وہ خود محتاج اور تنگ دست ہوں۔“ لے

ظاہر ہے کہ ایثار و قربانی پر مبنی زہد مختلف حالات میں مختلف ہوگا ایک خوشحال معاشرے میں ایثار کی ضرورت نسبتاً کم محسوس ہوگی لیکن ایک بد حال اور محروم معاشرے میں (جیسے ابتدائے اسلام کے دنوں کا مدینہ) ایثار و قربانی کی ضرورت زیادہ ہوگی۔ یاد رہے کہ اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ طاہرینؑ کے ساتھ حضرت رسول اکرمؐ اور حضرت علیؑ کی سیرت کا فرق اسی بات پر مبنی ہے۔

بہر حال فلسفہ ایثار پر مبنی زہد کا رہبانیت اور معاشرے سے فرار سے کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ درحقیقت زہد اجتماعی رشتوں اور باہمی جذبوں کی پیداوار ہے نیز انسانیت سے محبت کا بہترین مظہر اور اجتماعی رشتوں کے بہتر استحکام کا وسیلہ ہے۔

ہمدردی

ہمدردی اور حاجت مندوں کے غم میں عملاً شرکت زہد کے دیگر اسباب و عوامل اور حکمتوں میں سے ایک ہے۔

محروم اور حاجت مند اشخاص جب صاحب ثروت اور آسودہ حال افراد کو دیکھتے ہیں تو ان کا غم دوگنا ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو تہی دستی اور ضروریات زندگی سے محرومی و بے چارگی کا غم اور دوسری طرف ان کے مقابلے میں فرومانیگی اور غربت کا احساس۔

انسان فطری طور پر اس بات کو برداشت نہیں کر سکتا کہ اس کے جیسے دوسرے لوگ جن کو اس کے مقابلے میں کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو، کھائیں پئیں پہنیں اور دیوانہ وار قہقہے لگائیں اور وہ محض ان کی حرکات و سکنات کو دیکھتا ہے۔ وہاں جہاں پر معاشرہ و حصوں میں بٹ جائے، امیر و غریب و طبقات میں تقسیم ہو جائے وہاں خدا پرست آدمی ذمہ داری کا احساس کرتا ہے۔ اس کی پہلی کوشش یہ ہوتی ہے کہ بقول امیر المومنینؑ خداوند عالم سے کیے گئے اس عہد کو پورا کرے جو اس نے داناؤں سے لیا ہے کہ ظالم کی پُر خوری اور مظلوم کی گرسنگی (بھوک) پر خاموش نہ بیٹھے۔ اے اور دوسرا قدم یہ ہے کہ ایشیا کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے پاس موجود مال سے محتاجوں کی بد حالی کو دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن جب یہ دیکھتا ہے کہ اب محتاجوں کی حاجتیں پوری کرنے کی راہیں مسدود ہو چکی ہیں تو محتاجوں کے ساتھ ہمدردی برابری اور ان کے غم میں عملی طور پر شرکت کے ذریعے ان کے زخمی دلوں پر مرہم رکھتا ہے۔ دوسروں کے غم میں شرکت اور ان کے ساتھ ہمدردی (خصوصاً دینی پیشواؤں کی طرف سے جن کی طرف سب کی توجہ ہے) خاص اہمیت کی حامل ہے۔ علی علیہ السلام جو اپنی خلافت کے دوران باقی زمانوں کے مقابلے میں زیادہ زاہدانہ زندگی گزارتے تھے فرماتے تھے:

» ان الله فرض على ائمة العدل ان يتدروا
انفسهم بمنفعة الناس كيلا يتبيع بالفقير
فقره۔ ۲۷

۱۔ ان اخذ الله العلماء ان لا يمتاروا على كظة ظالم

ولا سغب مظلوم (منہج البلاغہ خطبہ نمبر ۳)

۲۔ منہج البلاغہ مکتوب نمبر ۲۰۷

” خداوند عالم نے ائمہ حق پر فرض کیا ہے کہ وہ اپنے کو مفلس و
نادار لوگوں کی سطح پر رکھیں تاکہ مفلوک الحال اپنے فقر کی بنا پر
پیچ و تاب نہ کھائیں۔“

آپ ہی نے یہ بھی فرمایا ہے :

” اَأَقْتَنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَن يَقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ
وَلَا أَشَارُ لَهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونُ أَسْوَدَ لَهُمْ
فِي جَشَوْبَةِ الْعَيْشِ۔“ ۱

” کیا میں صرف اسی بات پر اکتفا اور قناعت کروں کہ لوگ
مجھے امیر المؤمنین کہہ کر پکاریں؟ اور زمانے کی مشکلات میں ان
کا ساتھ نہ دوں اور زندگی کی سختیوں میں ان کے لیے نمونہ
نہ بنوں۔“

نیز اسی خط میں فرماتے ہیں :

” هِيَ هَاتِ ان يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَيَقُودَنِي جَشَوْبَةُ الْحَيَاةِ
تَخِيرُ الْأَطْعَمَةَ وَلَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوَّالِيَمَامَةِ مَنْ
لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ وَلَا عَهْدَ لَهُ بِالشَّيْبِ أَوْ ابْنِ
مِطْطَانًا وَحَوْلِي لِبَطُونِ غَرْثٍ وَكَبَادِ حَرَى؟ “
” یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خواہشاتِ نفسانی میرے اوپر غالب
ہوں اور مجھے بہترین کھانوں کے انتخاب کی طرف راغب کریں
جبکہ حجاز یا یمامہ میں شاید ایسے افراد موجود ہوں جنہیں

ایک روٹی کی بھی امید نہ ہو، اور انھیں ایک زمانے سے پیٹ بھر کر کھانا بھی نصیب نہ ہوا ہو۔ کیا میرے لیے مناسب ہے کہ سیر ہو کر رات گزاروں جبکہ میرے ارد گرد بھوک کا شکار دل سوختہ افراد رہ رہے ہوں۔“

حضرت علی علیہ السلام اگر کسی اور کو اپنے اوپر اس قدر سختی اور پابندی کرتے ہوئے دیکھتے تو اعتراض فرماتے تھے اور جب جواباً آپ سے سوال کیا جاتا کہ پھر آپ خود اپنے اوپر اس قدر سختی کیوں کرتے ہیں؟ تو جواب دیتے کہ میری اور تمھاری بات ایک جیسی نہیں۔ پیشواؤں اور رہبرانِ دینی کی ذمہ داریاں اور ہوتی ہیں۔ جیسا کہ عاصم ابن زیاد حارثی کے ساتھ آپ کی گفتگو سے ظاہر ہے۔ اے

بحار الانوار کی نویں جلد میں کافی سے منقول ہے کہ امیر المومنینؑ نے فرمایا :

”خدا نے مجھے بندوں کا رہبر بنایا ہے اور اسی ناتے میرے اوپر لازم قرار دیا ہے کہ میں خوراک اور لباس کے معاملے میں اپنی زندگی کو معاشرے کے سب سے غریب طبقے کی مانند قرار دوں۔ تاکہ ایک طرف سے توفقرا کے غموں کی تسکین کا سامان ہو اور دوسری جانب سے تونگروں کی سرکشی کے سدباب کا سبب بنے۔“

استاد الفقہاء وحید بہبہان رضوان اللہ علیہ کے حالات زندگی میں

لکھا گیا ہے کہ :

”ایک دن انھوں نے اپنی کسی بہو کو دیکھا کہ اس نے ایسے

کیڑے کی قیص زیب تن کر رکھی ہے جو عام طور پر اس دور کے رؤسا اور امیر طبقے کی عورتیں پہنتی تھیں۔ آپ نے اپنے بیٹے (اس بہو کے شوہر مرحوم آقا محمد اسماعیل) کو سرزنش کی۔ انھوں نے جواب میں قرآن کی یہ آیت پڑھی :

”فَلْ مَنْ حَرَّمَ رِيَّةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ“

”یعنی کہہ دو (اے رسولؐ) خدا نے اپنے بندوں کے لیے جو اسباب زینت خلق کیے ہیں کس نے ان کو اور حلال رزق کو حرام قرار دیا ہے؟“

انھوں نے جواب دیا : میں نہیں کہتا کہ اچھا کھانا پہننا اور خدا کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا حرام ہے۔ یہ چیزیں اسلام میں حرام نہیں۔ ہاں ایک بات ضرور ہے کہ ہم اور ہمارے گھرانے پر لوگوں کے دینی پیشوا ہونے کی وجہ سے خصوصی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ فقیر و نادار گھرانے جب امیروں کو اس حالت میں دیکھتے ہیں کہ انھیں ہر چیز حاصل ہے تو فطری طور پر غمگین ہوتے ہیں۔ ان کے غموں کی تسکین کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ وہ اپنے ”آقا“ اور دینی پیشوا کے گھرانے کو اپنی طرح کی زندگی گزارتے ہوئے دیکھیں۔ اگر ہم بھی اپنی زندگی اغنیاء کی مانند گزارنا شروع کر دیں تو ان کے غموں کی تسکین کا یہ واحد ذریعہ بھی ختم ہو جائے گا

اس وقت ہم اس بات پر تو قادر نہیں کہ ان کی بد حالی کو دور کر لیں
پس کم از کم اتنی ہمدردی ان کے ساتھ کرنی چاہیے۔“
ہم صاف مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایشیا، ہمدردی اور دوسروں کے غموں میں
شرکت کے لیے اپنائے جانے والے زہد کی بنیاد وہ نہیں جو رہبانیت کی ہے۔ زہد
(رہبانیت کی طرح) معاشرے سے فرار نہیں سکھاتا بلکہ ایک علاج ہے معاشرے کی
تکالیف کی تسکین کا۔

زہد اور آزاد منشی

زہد کا ایک اور فلسفہ آزاد منشی اور حریت پسندی ہے۔ زہد اور
آزاد منشی کے درمیان ایک قدیم اور اٹوٹ رشتہ قائم ہے۔
نیاز مندی اور احتیاج غلامی و بندگی کی علامت ہے اور بے نیازی
روح کی آزادی کا معیار۔ دنیا کے آزاد ضمیر لوگ جن کی عزیز ترین آرزو یہ ہوتی ہے کہ
ہلکے پھلکے، فارغ البال اور قابل پرواز رہیں۔ زہد و قناعت کو اپنا پیشہ بناتے ہیں تاکہ
اپنی حاجتوں اور ضروریات کو کم سے کم کریں اور مادی حاجتوں میں کمی کے تناسب سے
خود کو اشیاء اور اشخاص کی بندگی سے آزاد کریں۔

انسان کی زندگی (ہر جاندار کی مانند) بعض اہم طبیعی اور فطری ضروریات
کی محتاج ہے۔ اور یہ چیزیں اس کے لیے ناگزیر ہیں۔ مثلاً سانس لینے کے لیے ہوا،
رہنے کے لیے زمین، کھانے کے لیے روٹی، پینے کے لیے پانی اور پہننے کے لیے لباس،
انسان کبھی بھی ان اشیاء اور بعض دیگر امور مثلاً روشنی و حرارت وغیرہ سے اپنے
آپ کو بے نیاز قرار نہیں دے سکتا۔ یعنی حکما کے بقول ”مکتفی بذاتہ“ (یعنی

اپنی ذات کے علاوہ دیگر ہر چیز سے بے نیاز) نہیں بن سکتا۔

لیکن کچھ دوسرے امور ہیں جو اس کی فطری اور ناگزیر ضروریات میں شامل نہیں۔ بلکہ یہ امور دوران حیات خود انسان یا تارکینی و اجتماعی عوامل کے سبب اس پر مسلط ہو جاتے ہیں اور اس کی آزادی کے دائرے کو مزید تنگ کر دیتے ہیں۔ جبر و اکراہ جب تک قلبی و روحانی احتیاج کی شکل اختیار نہ کر جائے۔ (مثلاً سیاسی اجبار) زیادہ خطرناک نہیں۔ سب سے زیادہ خطرناک اجبار اور قید و بند وہ ہے جو قلب و روح کی نیاز مندی کی شکل میں ہو اور آدمی خود اپنا غلام ہو۔

یہ احتیاجات انسان کی بے بسی، زبوں حالی اور بے بضاعتی کا سبب اس طرح بنتے ہیں کہ انسان پہلے تو اپنی زندگی کو رونق اور شان و شوکت عطا کرنے کے لیے تعیش اور تجمل کو اپناتا ہے نیز زیادہ طاقتور اور با اثر بننے اور زندگی کا لطف اٹھانے کے لیے مال جمع کرنے میں لگ جاتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ وہ خود ان چیزوں کا عادی ہو کر اور غلام بن جاتا ہے جن کو اس نے تعیش و تجمل اور طاقت کے حصول کا ذریعہ بنایا تھا۔ اس طرح غیر محسوس طریقے پر ان اشیاء کے ساتھ اس کا رشتہ مضبوط ہو جاتا ہے اور وہ انہی کا ہو کر رہ جاتا ہے اور ان کے سامنے عاجز و ذلیل و محتاج ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی وہی چیز جسے اس نے اپنی زندگی کے لیے باعث رونق و شان و شوکت قرار دیا تھا اس کی زندگی کی بے رونقی کا سبب بن جاتی ہے۔ اور وہی چیز جو ظاہر اُطاعت کا وسیلہ تھی۔ باطنی طور پر اس کو کمزور و عاجز اور بے چارہ بنا دیتی ہے۔ اور اسے اپنا بندہ و غلام بنا کر رکھ دیتی ہے۔

زہد کی طرف انسان کا رجحان اس کی آزاد منشی پر مبنی ہے۔ انسان فطری طور پر چیزوں کا مالک بننے اور ان سے استفادہ کرنے کا شوقین ہوتا ہے۔ لیکن جب دیکھتا ہے کہ مادی اسباب نے جہاں ظاہراً اسے طاقت و قدرت عطا کی ہے وہاں باطنی طور پر اسی تناسب سے اسے بے چارگی اور زبوں حالی میں مبتلا کیا ہے اور اسے اپنا غلام بنا دیا ہے

تو پھر انسان اس غلامی سے بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور اسی بغاوت کا نام زہد ہے۔ ہمارے شعرا اور صاحبان عرفان نے حریت، آزادی اور آزاد منشی کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے۔ حافظ خود کو اس باہمت شخص کے عزم و حوصلے کا غلام قرار دیتا ہے جو اشیاء سے لگاؤ نہ رکھتا ہو اور آزاد ہو۔ وہ درختوں میں سب سے زیادہ سرو پر رشک کرتا ہے۔ جو ہر قسم کے غموں کے بوجھ سے آزاد پیدا ہوا ہے۔ ان بزرگوں کے نزدیک آزادی سے مراد قلبی و فکری وابستگی سے آزاد ہونا ہے۔ یعنی عالم اشیاء کا فریفتہ، شیفتہ اور دلباختہ نہ ہونا۔

لیکن آزادی اور آزاد منشی کے لیے صرف عدم لگاؤ کافی نہیں۔ وہ تعلقات جو انسان کو محتاج، ذلیل، حقیر، عاجز اور بے چارہ بنا دیتے ہیں صرف قلبی تعلق کی وجہ سے نہیں ہیں۔ جسمانی اور قلبی طور پر انسان کا ان غیر ضروری اور انسان کی اپنی پیدا کردہ مصنوعی حالتوں کا خوگر ہونا (جن کو اس نے پہلے تو زندگی کو رونق بخشنے یا طاقت حاصل کرنے کے لیے اپنایا لیکن بعد میں وہ اس کی عادت ثانیہ بن گئے اور اگرچہ اس کو دلی طور پر پسند نہ ہوں بلکہ ان سے نفرت بھی ہو) انسان کی اسارت اور غلامی کے قوی اسباب ہیں اور قلبی میلان سے زیادہ انسان کو بے چارہ بنا دیتے ہیں۔

ایک آزاد منش صاحب عرفان (جس نے دنیا سے دل نہ لگایا ہو) کا تصور کریں۔ اگر چائے، سگریٹ اور افیون اس کی فطرت ثانیہ بن چکی ہو اور ان لذات کو ترک کرنا اس کی موت کا باعث ہو تو ایسا شخص کس طرح آزادی اور آزاد منشی کے ساتھ زندگی گزار سکتا ہے۔

اشیاء سے دلی لگاؤ نہ رکھنا، آزاد منش زندگی کی ضروری شرط ہے۔ لیکن صرف یہی کافی نہیں بلکہ نعمتوں سے حتی الامکان کم سے کم لطف اندوز ہونے کی عادت ڈالنا اور زیادہ لطف اندوزی سے بچنا آزاد منشی کی دوسری شرط ہے۔

ابوسعید خدری جو رسول خداؐ کے مشہور اصحاب میں سے ہیں۔ آنحضرتؐ کی صفات بیان کرتے ہوئے آغاز اس جملے سے کرتے ہیں:

”کان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خفیف المؤمنۃ“

”رسول خداؐ کم خرچ کرنے والے تھے۔ کم پر گزارہ فرماتے تھے۔“

کیا کم خرچ کرنا اچھی صفت ہے؟

اگر صرف اقتصادی پہلو سے دیکھیں تو جواب نفی میں ہے یا کم از کم یہ کہ کوئی بڑی اچھائی نہیں۔

لیکن اگر ہم معنوی نقطہ نظر سے دیکھیں یعنی زندگی کی الجھنوں اور قیود سے زیادہ سے زیادہ آزاد رہنے کی رو سے جائزہ لیں تو جواب اثبات میں ہے کہ ہاں یہ اچھی صفت ہے بلکہ بہت بڑی صفت ہے۔ کیونکہ اس صفت کا حامل انسان فارع البال اور آزاد زندگی گزار سکتا ہے اور فعال اور سرگرم رہ سکتا ہے۔ آزادانہ پرواز کر سکتا ہے اور زندگی کے جہد مسلسل میں آسانی سے حصہ لے سکتا ہے۔

یہ بات صرف انفرادی عادات کے معاملے میں ہی نہیں بلکہ اٹھنے بیٹھنے رفت آمد، باہمی روابط اور لباس وغیرہ میں عام عادات و رسوم کی پیروی زندگی کے بوجھ کو گراں اور عزم عمل کو سست کر دیتی ہے۔

زندگی کے میدان میں چلنا پانی میں تیرنے کی مانند ہے۔ جس قدر بوجھ کم ہوگا انسان اسی قدر زیادہ تیر سکتا ہے۔ لیکن بوجھ کی زیادتی اس امکان کو سلب کرتی ہے اور غرق ہونے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اثیر الدین اخیسکتی کہتا ہے:

در شط حادثات بروں آئی از لباس
کا دل برہنگی است کہ شرط شناور است

”یعنی حادثات کی موجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان
فارغ البال ہو جس طرح پیرا کی کے لیے شرط اول یہی ہے کہ لباس وغیرہ کے
بوجھ سے آزاد ہو۔“

فرخی یزدی کہتا ہے :

ز عریانے ننالہ مرد با تقویٰ کہ عریانے
بود بہتر بہ شمشیرے کہ از خود جوہری وارد
”مرد با تقویٰ مادیات سے دوری پر نالہ و فغاں نہیں کرتا، کیونکہ تقویٰ
کے پائے جانے کی صورت میں یہ دوری اور دنیاوی اُلجھنوں سے آزادی تیز
دھار تلوار سے بھی زیادہ کارگر ہے۔“

بابا طاہر کی ایک رباعی ہے جو اگرچہ کسی دوسرے مقصد کے لیے
کہی گئی ہے لیکن ہمارے موضوع بحث سے بھی مناسبت رکھتی ہے۔ کہتے ہیں :

دلا راہ تو پر خار و خشک بی
گزر گاہ تو بر اوج فلک بی
گرا از دستت بر آید پوست از تن
بر آور تاکہ بارت کمترک بی

”اے دل! اگر تیری راہیں پر خار ہوں گی تو تو آسمان کی بلندیوں پر پرواز کرے گا۔“
”تو اگر خود اپنے ہاتھوں سے اپنی کھال کا لبادہ اتار کر پھینک سکے تو پھینک
دے کیونکہ اس طرح تیرا بوجھ ہلکا ہو جائے گا۔“

سعدی نے بھی گلستان کے باب ہفتم میں ایک داستان نقل کی ہے
اور اگرچہ سعدی کی مراد بھی کسی دوسری چیز کا بیان کرنا ہے لیکن یہاں اس کا ذکر

بھی مناسب ہے۔ کہتے ہیں:

”میں نے ایک امیر زادے کو دیکھا جو اپنے باپ کی قبر کے سرہانے بیٹھا کسی درویش زادے سے بحث میں مصروف تھا کہتا تھا کہ میرے باپ کی قبر کا پتھر وزنی ہے جس پر رنگین کتبہ لگا ہوا ہے۔ تیرے باپ کی قبر کا اس سے کیا مقابلہ جو دو اینٹوں اور مٹھی بھر مٹی سے بنی ہے۔ درویش کے بیٹے نے یہ بات سنی اور کہتے لگا۔ اس سے قبل کہ تیرا باپ ان سنگین اور وزنی پتھروں کے نیچے ادھر ادھر حرکت کرتا میرا باپ جنت میں پہنچ چکا تھا۔“

یہ سب مثالیں دنیا میں ہلکی پھلکی زندگی (جو فعالیت، سرگرمی اور عمل کی بنیادی شرط ہے) گزارنے کے لیے دی گئی ہیں۔ دنیا میں عمل تحریک اور جد مسلسل کا مظاہرہ انہی لوگوں نے کیا ہے جو عملی طور پر زیادہ آزاد تھے اور ان کے پاؤں کی زنجیریں کم تھیں۔ یعنی وہ ایک طرح سے زاہدانہ زندگی کے حامل تھے۔ گاندھی نے اپنی زاہدانہ روش کے ذریعے برطانوی شہنشاہیت کو شکست دی۔ یعقوب لیث صفار بقول خود اس کے روٹی اور پیاز پر گزارا کرتا رہا۔ یہاں تک کہ خلیفہ پر وحشت طاری کر دی۔ ہمارے دور میں ویت کانگ کی مثال موجود ہے۔ ویت کانگ کی حیرت انگیز مزاحمت اسی چیز کی مرہونِ منت ہے۔ جسے اسلام نے ”خفت موٹو نہ“ یعنی کم خرچی کے نام سے یاد کیا ہے۔ ویت کانگ کا ایک شخص مٹھی بھر چاول کھا کر کئی دن اپنے دشمن کا مقابلہ کر سکتا ہے۔

کیا کوئی دینی یا سیاسی رہبر ایسا ہے جو ناز پروری اور عیش و عشرت میں مبتلا رہ کر دنیا میں کوئی انقلاب پیدا کر سکا ہو؟ اور کون سا عیش و عشرت ہے جس نے حکومت اور طاقت کو ایک خاندان سے چھین کر دوسرے خاندان میں منتقل کیا ہو؟

دنیا کے مردِ حُر علی ابن ابی طالبؑ اس لیے مکمل "حُر تھے کیونکہ آپؑ ایک مثالی اور مکمل زاہد تھے۔ حضرت علیؑ سلامِ نبیؐ البلاغہ میں ترکِ دنیا (یعنی ترکِ لذتِ کوشی) کو آزاد منشی کے نقطہ نظر سے بہت اہمیت دیتے ہیں۔

کلماتِ قصار میں ایک جگہ یوں فرماتے ہیں :

«الطَّمْعُ رِقٌّ مُّوَبَّدٌ»^۱ اے

«طمع اور لالچ ہمیشہ کی غلامی ہے۔»

حضرت عیسیٰؑ ابن مریم کے زہد کی یوں تعریف فرماتے ہیں :

«وَلَا طَمْعَ يَذُلُّهُ»^۲ اے

«نہ کوئی طمع تھی کہ انہیں رسوا کرتی۔»

دوسری جگہ فرماتے ہیں :

«الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍ لَا دَارَ مَقَرٍ وَالنَّاسُ فِيهَا رَجُلَانِ

رَجُلٌ بَاعَ فِيهَا نَفْسَهُ فَاَوْبَقَهَا وَرَجُلٌ اَتْبَعَ

نَفْسَهُ فَاَعْتَقَهَا»^۳ اے

«دنیا ایک رہ گزر ہے نہ کہ رہنے کی جگہ۔ اس رہ گزر میں دو

قسم کے آدمی ملتے ہیں ایک وہ جو اپنے وجود کو بیچ کر اسے

غلام بنا دیتا اور تباہ و برباد کرتا ہے اور دوسرا وہ جو اس کے

برعکس اپنے نفس کو خرید کر (دنیا کی) غلامی سے آزاد کر دیتا ہے۔»

۱۔ نبیؐ البلاغہ کلماتِ قصار نمبر ۱۸۰

۲۔ نبیؐ البلاغہ خطبہ نمبر ۱۵۸

۳۔ نبیؐ البلاغہ کلماتِ قصار نمبر ۱۳۳

عثمان ابن حنیف کے نام لکھے گئے ایک خط میں آپؐ کا فرمان سب سے زیادہ واضح اور روشن ہے۔ اس خط کے آخری حصے میں دنیا اور دنیوی لذتوں کو ایک باشعور وجود کی طرح مخاطب قرار دے کر زہد کی حکمت کو ہمارے لیے واضح فرماتے ہیں۔

«الیک عنی یا دنیا فحبک علی غاربک فتد

اسللت من فحالبک وافلت من حبالک»
 «اے دنیا میرے قریب نہ آنا میں نے تیری لگام تیرے حوالے کی ہے، خود کو تیرے چنگل سے آزاد کرالیا ہے اور تیرے جال سے نکل چکا ہوں۔»

«اغربی عنی فواللہ لا اذل لك فتستذلینی
 ولا اسلس لك فتقودینی.....»

«(اے دنیا) مجھ سے دور ہو۔ خدا کی قسم میں کبھی تیرے سامنے سر نہیں جھکاؤں گا کہ تو مجھے ذلتوں میں جھونک دے۔ اور اپنی ہمار کبھی تیرے حوالے نہ کروں گا کہ تو مجھے جہاں چاہے لے جاسکے۔»

ہاں علیؑ کا زہد ایک بغاوت ہے لذتوں کی غلامی کے خلاف۔ ایک انقلاب ہے خواہشات کے سامنے ہتھیار ڈالنے کے خلاف۔ ایک سرکشی ہے دنیا اور دنیوی نعمتوں کے آگے سر تسلیم خم کرنے کے خلاف۔

زہد اور معنویت

زہد اور عشق و پرستش

زہد اور ترک لذت کوشی کی ایک دوسری وجہ روحانی اور معنوی نعمتوں کا حصول ہے۔ ہمارا مقصد یہاں دنیا اور انسان کے معنوی پہلو کو ثابت کرنا نہیں۔ یہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے بارے میں مادی فلسفے کی رو سے بعض روحانی کمالات کے حصول کے لیے ترک لذت کوشی، ترک مادہ پرستی اور ترک مال پرستی بے مقصد اور عبث ہے۔ یہیں یہاں اس مکتب فکر اور نظریے سے کوئی واسطہ نہیں، بلکہ ہماری بحث ان لوگوں کے بارے میں ہے جن میں معنویت کی کوئی رمق موجود ہے۔ اگر کوئی شخص معنوی اور روحانی دنیا سے معمولی آگاہی بھی رکھتا ہو تو وہ جان لے گا کہ انسان جب تک خواہشات کی قید سے آزاد نہ ہو اور مادی امور اس کا مقصد اصلی بنے رہیں اس وقت تک اس کے دل کی دنیا پاک و پاکیزہ جذبات، بلند نظریات اور ملکوتی خیالات کی نشوونما کے قابل نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے بزرگوں نے کہا ہے کہ زہد معرفت افاغنی کی بنیادی شرط ہے۔ اور اس سے مضبوط اور اوٹ رشتہ رکھتا ہے۔

حق پرستی اپنے حقیقی مفہوم (یعنی خدمت حق کے شوق، حق سے انس) اس کی پرستش میں لذت اور اس کی دائمی یاد کے لحاظ سے لذت کوشی اور مادی چمک دمک کی غلامی کے بالکل منافی ہے۔

زہد صرف یہ کہ خدا پرستی کا لازمہ زہد ہے بلکہ کسی بھی چیز سے عشق و لگاؤ (خواہ وطن سے ہو یا مذہب و نظریے سے) مادی امور کے معاملے میں ایک قسم کی بے نیازی اور زہد کا طالب ہے۔

عشق و عبادت (علم اور فلسفہ کے برعکس) کا دار و مدار چونکہ دل اور جذبات پر ہوتا ہے اس لیے وہ رقیب اور مقابل برداشت نہیں کر سکتے۔ عین ممکن ہے کہ ایک عالم یا فلسفی مال و دولت کا غلام ہونے کے باوجود فلسفہ، منطق، فطرت اور ریاضی سے متعلق مسائل میں اپنے افکار سے کام لے۔ لیکن یہ محال ہے کہ ایسے شخص کا دل کسی عشق کا بھی مرکز ہو۔ بالخصوص اگر وہ عشق کسی بلند مقصد مثلاً انسانیت یا مذہب و مکتب فکر سے ہو۔ کہاں یہ کہ عشق کا مدار خدا ہو۔ اور اس کا دل آتش عشق الہی سے منور اور فیضان الہی کا مرکز ہو۔

پس خانہ دل کو مادی محبتوں سے پاک رکھنا اور اس کعبہ کے بتان سیم و زر کو پاش پاش کرنا، روحانی کمالات اور انسان کی شخصیت کے حقیقی رشد و ترقی کے لیے بنیادی شرط ہے۔

جیسا کہ ہم نے بار بار کہا ہے سیم و زر کی بندگی سے آزادی اور ربانیت (یعنی ذمہ داریوں سے فرار) کے درمیان فرق کو بھولنا نہیں چاہیے۔ بلکہ یاد رہے کہ ذمہ داری اور مسئولیت کو نبھانا زہد ہی کے سائے میں ممکن ہے۔ اگر زہد کا سہارا نہ ہو تو ذمہ داری اور مسئولیت کھوکھلے اور بے بنیاد الفاظ کے علاوہ کچھ نہیں۔

جیسا کہ علی علیہ السلام کی ذات میں یہ دونوں چیزیں (یعنی زہد اور احساس ذمہ داری) ایک ساتھ جمع تھیں۔ علیؑ دنیا کے سب سے بڑے زاہد ہونے کے ساتھ ساتھ اجتماعی ذمہ داریوں کے معاملے میں سب سے زیادہ حساس دل کے بھی مالک تھے۔ آپؑ ایک طرف تو یہ فرماتے ہیں :

”مَا لِي وَلِيَعْلِمَ يَفْنَى وَلَذَّةُ لَابِتْقَى“۔

”علیؑ کا ناپائیدار نعمتوں اور فنا ہو جانے والی لذتوں
سے کیا سروکار؟“

دوسری طرف ایک معمول بے انصافی اور کبھی ایک محروم انسان کو دیکھ
کر آپ کی راتوں کی نیند حرام ہو جاتی تھی۔ آپؐ کو اس خوف سے سیر ہو کر سونا گوارا
نہ تھا کہ مبادا سلطنت اسلامی کے کسی دور افتادہ مقام پر کوئی شخص بھوکا ہو۔

”ولکن هیئات ان یغلبنی ہوا ی ویقودنی جشی
الی تخیر الہمعة ولعل بالحجاز والیمامة
من لا طمع لہ فی القصر ولا عہد لہ بالشعب^۱
”لیکن ایسا کہاں ہو سکتا ہے کہ خواہشیں مجھ پر غالب آجائیں
اور حرص مجھے اچھے اچھے کھانوں کے چُن لینے کی دعوت دے
جبکہ حجاز و یمامہ میں شاید ایسے لوگ ہوں کہ جنہیں ایک روٹی
کے ملنے کی بھی آس نہ ہو اور انہیں پیٹ بھر کر کھانا کبھی نصیب
نہ ہوا ہو اور میں شکم سیر ہو کر پڑا رہا کروں؟“

اس زہد اور اس احساس کے درمیان بلا واسطہ ربط تھا۔ علیؑ چونکہ
زاہد بے غرض، بے نیاز اور طمع سے دور تھے اور ساتھ ساتھ آپؐ کا دل عشقِ خدا سے
معمور تھا اور آپؐ کائنات کے ایک چھوٹے سے ذرے سے بڑے بڑے ستاروں تک کو
ذمہ داری کے ایک ہی احساس کی نظر سے دیکھتے تھے اس لیے آپؐ کو اجتماعی حقوق
اور ذمہ داریوں کا اس قدر شدید احساس تھا۔ لیکن اگر آپؐ ایک لذت پرست
اور مفاد پرست انسان ہوتے تو محال تھا کہ آپؐ اس قدر احساسِ ذمہ داری کے

حامل انسان ہوتے۔

اسلامی روایات میں زہد کے اس فلسفے کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور بیچ البلاغہ میں اس پر خصوصی طور سے استناد کیا گیا ہے۔ امام جعفر صادقؑ سے یہ حدیث منقول ہے:

”كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شَكٌّ أَوْ شِرْكٌ فَهُوَ سَاقِطٌ
وَإِنَّمَا أَرَادُوا الزَّهْدَ لِيَتَفَرَّغَ قُلُوبُهُمْ
لِلْآخِرَةِ۔“

”یعنی ہر وہ دل جس میں شک یا ”شرک“ موجود ہو اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ اسی لیے لوگوں نے زہد کو اختیار کیا تاکہ ان کے دل فکر آخرت کے لیے ہر قسم کی دنیوی تمناؤں سے صاف اور خالی ہو جائیں۔“

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس حدیث میں ہر قسم کی نفس پرستی اور لذت کوئی کو شرک نیز توجید کے منافی قرار دیا گیا ہے۔ مولوی عارفانہ زہد کی تعریف یوں کرتے ہیں:

زہد اندر کاشتن کوشیدن است
معرفت آل کشت را رویدن است

”زہد کا مقصد اپنے اندر کوشش و جدوجہد کا بیج بونا ہے اور معرفت کا مفہوم اس کھیتی کی نشوونما ہے۔“

جانِ شرع و جانِ تقویٰ عارف است
معرفت محصول زہد سالک است

”شرافت و تقویٰ کی روح عارف ہے معرفت گزشتہ زہد کا محصول و ثمر ہے۔“

بوعلی سینا کتاب اشارات کے ایک حصہ میں (جو ذکر مقامات عارفین کے لیے مخصوص ہے) زہد کو عارفانہ زہد اور غیر عارفانہ زہد میں تقسیم کرتے ہیں۔ کہتے ہیں :

”جواہل زہد فلسفہ زہد سے نابلد ہیں اپنے خیال میں گویا مال دنیا کا متاع آخرت کے ساتھ سودا کرتے ہیں۔ دنیوی لذتوں سے کنارہ کش ہوتے ہیں تاکہ اس کے بدلے میں اُخروی نعمتیں حاصل کر سکیں۔ بالفاظ دیگر اس دنیا میں کوئی چیز حاصل نہیں کرتے تاکہ آخرت میں حاصل کر سکیں۔ لیکن فلسفہ زہد سے باخبر اور آشنا زاہد اس لیے زہد کو اپنا تا ہے کیونکہ اسے یہ گوارا نہیں کہ اس کا ضمیر غیر اللہ کے ساتھ مربوط اور مشغول رہے۔ ایسا آدمی اپنی خودی کا احترام کرتا ہے اور خدا کے علاوہ باقی اشیاء کو اس قابل نہیں سمجھتا کہ ان کے ساتھ مجبوراً عمل رہے۔ اور ان کی بندگی کا طوق پہن لے۔“

بوعلی سینا کے الفاظ یہ ہیں :

”الزہد عند غیر العارف معاملۃ ما کان لیشتری بمتاع الدنیا الآخرة والزہد عند العارف تنزه ما عما یشغل سرہ عن الحق وتکبر علی کل شیء غیر الحق۔“

نیز بوعلی سینا کتاب اشارات کے ایک اور باب میں ”عارفانہ ریاضت“ پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں :

”اس ریاضت کے تین مقاصد ہیں: اول راستے کی رکاوٹ کو دور کرنا یعنی غیر اللہ کو راستے سے ہٹانا۔ دوم نفس مطمئنہ کے مقابلے میں نفس امّارہ کو رام کرنا۔ اور سوم باطن کی صفائی اور پاکیزگی۔“

اس کے بعد ان تینوں مقاصد میں سے ہر ایک کے سبب یا اسباب کو بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں: حقیقی زہد پہلے مقصد کی مدد کرتا ہے یعنی غیر اللہ کو راستے سے ہٹانے میں مددگار ہے۔

دنیا اور آخرت میں تضاد

دنیا اور آخرت کے درمیان منافات دونوں کا ایک دوسرے کی ضد ہونا اور مشرق و مغرب کی طرح دونوں کا ایک دوسرے کی مخالف سمت میں رہنا جن میں سے ایک کے ساتھ نزدیکی دوسرے سے دوری کا باعث ہو) وغیرہ کا تعلق انسان کے قلب و ضمیر سے ہے۔ عشق و عبادت و محبت کے نقطہ نظر سے ہے۔ خدا نے انسان کو دو دل نہیں دیے۔ ”ما جعل اللہ لرجل من قلبین فی جوفہ“۔ ایک دل کے لیے دو محبوب نہیں ہو سکتے۔

یہی وجہ ہے کہ جب علی علیہ السلام نے آپ کے پھٹے پرانے لباس کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا:

”یخشع لہ القلب وتذل بہ النفس ویقتدی بہ المؤمنون ان الدنیا و آخرۃ عدوان متفاوتان وسبیلان مختلفان فمن احب

الدنيا وتولاها ابغض الاخره وعاداها
وهما بمنزلة المشرق والمغرب وماش بينهما
كلما قرب من واحد بعد من الاخر وهما
بعد صرتان . «

” یہ دل کی نرمی کا باعث ہے۔ اس کے ذریعے نفس کی سرکشی دور ہوتی ہے اور مومنین اس کی پیروی کرتے ہیں۔ (یعنی جن کے پاس نیا لباس نہیں وہ پرانا لباس پہننے میں عار محسوس نہیں کرتے کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ ان کے پیشوا کا لباس ان کے لباس سے زیادہ قیمتی نہیں) (پھر فرمایا کہ) کہ بے شک دنیا اور آخرت ایک دوسرے کے دشمن اور مخالفت میں جو شخص دنیا سے محبت کرے اور اس کا غلام بن جائے وہ طبعی طور پر آخرت اور آخری امور کا دشمن ہے۔ دنیا اور آخرت کی مثال مشرق و مغرب کی طرح ہے جن میں سے ایک سے نزدیکی دوسرے سے دوری کا باعث ہے۔ ان دونوں کی مثال ایک ہی شخص کی دو بیویوں کی مانند ہے جن کی کبھی نہیں بنتی ” اے

علی علیہ السلام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :

” وایم الله - یحیناً استثنی فیہا بمشیتہ الله
لاروضن نفسی ریاضۃ تلہش معها الی القرص

اذا قدرت عليه مطعوماً وتقتنع بالملح مادوما
ولاد عن مقلتي كعين ماء تنضب معينها مستفرغة
دموعها اتمتلى السائمة من رعيها فتبرك
ويا كل علي من زاده فيهجج؟! قرت اذا عينه
اذا افتدئ بعد السنين المتطاولة بالبهيمة
الهاملة والسائمة المرعية۔“ لے

”خدا کی قسم! اپنے نفس کو خدا کی مدد سے اس طرح سدھاؤں گا
اور بھوک کی مشق کراؤں گا کہ روٹی کے ٹکڑے اور تھوڑے نمک
پر اکتفا کر سکے اور اسی کو غنیمت سمجھے اور بے شک رات کی
تاریکی میں) اپنی آنکھوں کو اس قدر رلاؤں گا کہ آنسو خشک
ہو جائیں۔ کیا یہ بات مناسب ہے کہ جس طرح اونٹ چراگا ہوں
میں اپنا پیٹ بھر کر اپنی خوابگاہ میں سو جاتے ہیں۔ بھیر بکریاں
چرنے کے بعد اور پیٹ بھر کر آرام کرتی ہیں۔ علی بھی ان کی طرح
اپنا شکم پُر کر کے بستر استراحت پر لیٹ جائے؟ خدا اس
کی آنکھوں کا نور چھین لے اگر وہ زندگی کے طویل سن و سال گزارنے
کے بعد چوپایوں اور چرندوں کی تقلید کرنے لگے۔“

پھر فرماتے ہیں:

”طوبی لنفسی ادت الی ربها فرحنها وعرکت
بجنبها بوئسها وهجرت فی اللیل غمضها

حتى اذا غلب الكرى عليها افتزشت ارضها
وتوسدت كفها في معشر اسهرت عيونهم
خوف معادهم وتجاغت عن مصاجعهم جنوبهم
وهمهمت بذكر ربهم شفاهم وتقشعت
بطول استغفارهم ذنوبهم اولئك حزب الله
الا ان حزب الله هم المفلحون ۔

”خوش قسمت ہے وہ آدمی جو خدا کی طرف سے عائد فراموشی
کو ادا کرے۔ غموں کو اس طرح پیس ڈالے جس طرح چکی دانے
کو۔ اپنی راتیں نیند کی نذر نہ کرے اور جب نیند حملہ آور ہو تو
زمین کو بچھونا اور اپنے ہاتھ کو سر ہانہ بنالے اور ان لوگوں میں
سے ہو جن کی نیندیں خوف قیامت کی وجہ سے اُچاٹ ہو
چکی ہوں، جن کے پہلو بچھونوں سے دوری اختیار کر چکے ہوں
جن کی زبانیں ذکر خدا سے معمور ہوں اور جن کے گناہوں کے
بادل مسلسل استغفار کی وجہ سے چھٹ چکے ہوں۔ یہی ہیں
اللہ کی جماعت والے اور صرف اللہ کی جماعت ہی فلاح پانے
والی ہے۔“

ان دونوں امور کا یکے بعد دیگرے ذکر کرنا زہد اور معنویت کے باہمی
رابطہ کو مکمل طور پر واضح کرتا ہے۔ ان دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ دوراہوں میں سے
ایک کا انتخاب ضروری ہے یا تو کھائے پئے سوئے عیش کرے نہ خدا سے راز و نیاز
نہ مناجات، نہ آنکھوں میں نمی نہ محبت و روشنی کی رمتی (خلاصہ یہ کہ حیوانوں سے
بھی ایک قدم آگے ہو۔) یا یہ کہ وادی انسانیّت میں قدم رکھے۔ اور فیضانِ خاص

الہی سے (جو پاک دلوں اور روشن ضمیروں کے لیے مخصوص ہے) مستفید ہو۔

کم خرچ بالانشیں

کچھ عرصہ پہلے اصفہان کا ایک محقق سا سفر درپیش ہوا۔ اس دوران اہل فضل کی کسی محفل میں زہد کی بحث چل نکلی اور اسلام کی جامع تعلیمات کی روشنی میں اس موضوع کے مختلف پہلو زیر بحث آئے۔ تمام شرکار کی کوشش یہی تھی کہ اسلام کے خاص طرز فکر کے مطابق زہد کی ایک جامع تعریف تلاش کی جائے۔ اس وقت ایک فاضل استاد (علی اکبر پرورش) نے جن کے بارے میں بعد میں معلوم ہوا کہ اس موضوع پر ایک رسالہ لکھتے ہیں مشغول ہیں۔ اور جنہوں نے اپنی یادداشتیں بھی مجھے دکھائیں۔ ایک عمدہ اور جامع تعریف پیش کی۔ اور کہا :

”زہد اسلامی سے مراد ہے۔ تھوڑے دام میں زیادہ کام۔“

میرے لیے یہ تعریف دل چسپی کا باعث بنی اور اسے اپنے سابق الذکر خیال اور استنباط (جن کا ذکر گزشتہ چند مقالات میں ہوا) کے مطابق پایا۔ البتہ (اس فاضل شخصیت کی اجازت سے) مختصر سی تبدیلی کے ساتھ کہتا ہوں :

”زہد سے مراد ہے ، زیادہ فائدے کے حصول کے لیے کم لاگت۔“

یعنی لاگت کی کمی اور نتیجے کی زیادتی کے درمیان ایک رابطہ موجود ہے۔

انسانی ثمرات اور اس کی عظمت خواہ یہ اخلاق و نفسیات کے لحاظ سے ہو خواہ باہمی و اجتماعی تعاون کے لحاظ سے یا انسان کی بزرگی اور عالم بالا کی طرف اس کے عروج کے

نقطہ نظر سے یہ تمام کی تمام مادیت میں مبتلا ہونے سے براہِ راست رابطہ رکھتی ہیں۔

انسان کا خاصہ ہے کہ مادی اور طبیعی چیزوں، تقشیش اور لذتِ دنیوی میں افراط اس کو مہنر اور انسانی کمالات کے حصول میں کمزور اور ناکام بنا دیتا ہے اس کے برعکس ان امور سے پرہیز اور اجتناب معقول حدود کے اندر اس کے جوہر کمال کو جلا بخشتا ہے۔ اور فکر و عزم کو (جو دو عظیم قوتیں ہیں) زیادہ طاقتور بناتا ہے۔ البتہ مادی اشیاء سے زیادہ لگاؤ حیوان کو کمالِ حیوانیت تک پہنچانے کے لیے مُہم ہو سکتا ہے حیوانوں میں بھی مہنر کے نقطہ نظر سے یہ بات صحیح نہیں۔ یعنی اگر حیوان کا موٹا تازہ ہونا یا زیادہ دودھ اور اون دنیا مقصود ہو تو پھر اس کو خوب کھلانا پلانا چاہیے۔ لیکن اگر مقصود مہنر کا حصول ہو تو یہ بات درست نہیں۔ مثلاً ریس کے گھوڑے کے معاملے میں یہ بات غلط ہے۔ طویلے میں دن رات کھانے والا گھوڑا دوڑ میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس مقصد کے لیے ضروری ہے کہ مسلسل کئی دنوں بلکہ ہفتوں تک گھوڑے کو کم کھانے کی مشق کرائی جائے۔ تاکہ اس کی کمر پٹلی ہو، زائد چربی اور گوشت گھل جائے اور چُپت و چالاک ہو کر تیز رفتاری (جو اس حیوان کا مہنر ہے) پر قادر ہو۔

بالکل اسی طرح زہد انسان کے لیے ایک مشق ہے۔ روحانی مشق۔ روح کی مشق اور ریاضت زہد ہے۔ زہد ضرورت سے زائد چیزوں کو ختم کر دیتا ہے۔ انسان کو ہلکا پھلکا اور کمالاتِ انسانی کی فضا میں آسانی سے پرواز کے قابل بنا دیتا ہے۔ علی علیہ السلام بھی تقویٰ اور زہد کو ورزش کے نام سے یاد کرتے ہیں ریاضت کا حقیقی مفہوم ہے دوڑ سے قبل گھوڑے کی مشق۔ ورزش کو بھی ریاضت کہتے ہیں۔

آپ فرماتے ہیں:

”وَإِنَّمَا هِيَ تَفْسِي أَرْوَصُهَا بِالتَّقْوَىٰ“۔ ۱۷

”بے شک میں اپنے نفس کی تقویٰ کے ذریعے ریاضت کرتا ہوں۔“

نباتات بھی اس معاملے میں حیوانات کی مانند ہیں۔ نباتات کے ہنر (اگرچہ مجازاً ہی کیوں نہ ہو) کا دار و مدار (کم از کم بعض موارد میں) اس بات پر ہے کہ مادیت سے کم استفادہ کیا جائے۔

علی علیہ السلام اس نکتے کی طرف بھی اشارہ فرماتے ہیں اور بعض نباتات کی مثال دیتے ہیں۔ اپنے کسی عامل کے نام ایک خط میں اپنی زاہدانہ اور قناعت پسند زندگی کا مفصل ذکر کرانے اور اسے بھی اسی روش کو اپنانے کی ترغیب دینے کے بعد فرماتے ہیں:

”میں سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی یہ کہے گا کہ جب ابن ابی طالب کی خوراک یہ ہے تو ضعف و ناتوانی نے اسے حریفوں سے بھڑنے اور دیروں سے ٹکرانے سے باز رکھا ہوگا۔ مگر یاد رکھو کہ جنگل کے درخت کی لکڑی مضبوط ہوتی ہے اور تروتازہ پیڑوں کی چھال کمزور اور پتیلی ہوتی ہے۔ صحرائی جھاڑیوں کا ایندھن زیادہ بھڑکتا ہے اور دیر میں بجھتا ہے۔“ ۱۸

یہ فطری قانون جس کی حکمرانی جانداروں پر ہے، انسانی خصلتوں اور انسانی شخصیت کی رو سے کئی گنا زیادہ انسانوں کے اوپر حاکم ہے۔

لفظ زہد اس قدر بلند اور انسانی مفہوم کا حامل ہونے کے باوجود غلط معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ خاص کر اس دور میں اس کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ ہو رہا ہے۔

اس لفظ کے مفہوم میں عام طور پر دانستہ یا نادانستہ تحریر ہوئی ہے۔ کبھی تو اسے ریا اور دکھاوے کے مترادف سمجھا جاتا ہے اور کبھی رہبانیت اور گوشہ نشینی کے۔

ذاتی اصطلاحات کے معاملے میں ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ جس معنی میں چاہے استعمال کرے۔ لیکن اسے یہ حق ہرگز حاصل نہیں کہ کسی دوسرے کی اصطلاح کی کسی غلط مفہوم یا دوسری اصطلاح کے یہاں مذمت کرے۔

اسلام کے تربیتی اور اخلاقی نظام میں لفظ ”زہد“ پایا جاتا ہے۔ اور شیخ ابی اللہ اور احادیث میں اس اصطلاح کا استعمال بہت زیادہ ہوا ہے۔ اگر ہم زہدِ اسلامی کے بارے میں بحث کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے اس کے اسلامی مفہوم سے آگاہ ہوں۔ پھر اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کریں۔

زہد کا اسلامی مفہوم وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اور اس کا فلسفہ بھی وہی ہے جس کی ہم نے (دینی اسناد کے ساتھ) تشریح کی۔ ذرا بتائیے تو سہی کہ اس کا کون سا حصہ قابلِ اعتراض ہے۔ ممکن ہے آپ کا یہ اعتراض ہمارے علم میں اضافے کا باعث ہو۔ گزشتہ گفتگو سے معلوم ہوا کہ اسلام نے زہد کے معاملے میں دو چیزوں کی سخت مذمت کی ہے۔ ایک رہبانیت کی اور دوسری مادہ پرستی و مال پرستی یعنی دنیا پرستی کی۔

وہ کون سا مکتب فکر اور نظریہ ہے جو رہبانیت کی حمایت کرے۔ مال پرستی و جاہ پرستی بالفاظِ دیگر دنیا پرستی کی حمایت کرے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان مادیت کا اسیر ہو (امیر المومنینؑ کے بقول دنیا یا دنیا داروں کا غلام ہو؟) اور پھر ”خودی“ کا دعویٰ کرے؟

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مال پرستی اور انسانی شخصیت کے بارے میں ایک مارکسی مصنف کی تالیف سے بعض عبارتوں کو نقل کیا جائے۔ یہ مصنف

سرمایہ داری اور کمیونزم کے اقتصادی نظام پر لکھی گئی ایک جامع اور مفید کتاب میں معاشرے پر دولت کی حکمرانی کے اخلاقی پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے کہتا ہے :

”موجودہ دور میں سونے کا غیر معمولی غلبہ حساس دلوں کی پریشانی کا باعث ہے۔ حقیقت کے متلاشی لوگ اس خبیث دھات سے اپنی نفرت کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ موجودہ دور کی خرابیوں کا بڑا سبب یہی ”سونا“ ہے۔ لیکن درحقیقت اس میں سونے کا کوئی قصور نہیں بلکہ پیسے کی حکمرانی کی وجہ انسان پر مادیات کا تسلط اور غلبہ ہے۔ انسان پر مادیات کا یہ غلبہ اقتصادی نظام کی بے قاعدگی کی بدولت ہے۔“

”جس طرح زمانہ قدیم کے غیر متمدن انسان اپنے ہی تراشے ہوئے بتوں کی عبادت کرتے تھے۔ اسی طرح آج کا انسان بھی خود ساختہ چیزوں کی پوجا کرتا ہے اور اس کی زندگی ایسی اشیاء کے زیر تسلط ہے جو خود اس کے ہاتھوں کی ایجاد ہیں۔“

”مال پرستی اور زر پرستی کے مکمل خاتمے کے لیے ضروری ہے کہ ان کی پیدائش کے معاشرتی اسباب کا سدباب ہو اور اجتماعی معاشرتی نظام کچھ اس طرح استوار ہو کہ اس زرد دھات کے چمکدار سکے کی حکمرانی ختم ہو جائے۔ ایسے نظام میں انسان پر مادیت کی حکمرانی مزید باقی نہ رہے گی۔ بلکہ اس کے برعکس اشیاء پر انسان کی حکمرانی ہوگی اور احترام انسانیت مال پرستی کی جگہ لے گی۔“

ہم مصنف کے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ انسان پر اشیاء خصوصاً پیسے کی حکمرانی انسان عزت و شرافت کے منافی ہے اور یہ ذلت و پستی میں بت پرستی کی مانند ہے۔ لیکن مصنف کی پیش کردہ واحد راہ حل سے متفق نہیں۔

سردست ہم یہ بحث نہیں کرنا چاہتے کہ اجتماعی اور اقتصادی نقطہ نظر سے اشتراکی مالکانہ نظام اس کی جگہ لے یا نہ لے۔ لیکن یہ راہ حل اخلاقی پہلو سے اس شل کے مشابہ ہے کہ ہم معاشرے میں امانت کی روح پیدا کرنے کے لیے امانت کے موضوع کو ہی ختم کر دیں۔

انسان اپنی گم گشتہ شخصیت کو تب پاسکتا ہے جب وہ پیسے کی غلامی سے آزاد ہو جائے۔ اور دولت کو اپنا تابع بنالے۔ آدمی عزت نفس کا مالک تب کہلاتا ہے جب کہ معاشرے میں پیسے کی حکمرانی ہو لیکن اس کے باوجود وہ دولت پر غالب ہونہ یہ کہ خود دولت کا غلام بن جائے۔ اور اسی خودی کا نام اسلام نے زہد رکھا ہے۔ اسلام کے تربیتی نظام میں انسان اپنی شخصیت اور خودی کو پاسکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ حق ملکیت کے غلتے کی ضرورت پیش آئے۔ اسلام کے دامن تربیت میں پلنے والے اسلامی تعلیمات کی بدولت زہد کی قوت سے مسلح ہوتے ہیں اور مال و دولت کے تابع نہیں ہوتے بلکہ مال کو اپنا تابع بنا لیتے ہیں۔



حصہ ہفتم



دُنیا اور دُنیا پرستی

- | | | | |
|---|-------------------------------------|---|--------------------------------|
| ○ | ہنج البلاغہ اور ترک دنیا | ○ | حریت اور غلامی |
| ○ | اموال غنیمت سے پیدا ہونے والے خطرات | ○ | وجودیت |
| ○ | تقیضات کی بدستیاں | ○ | EXISTENTIALISM کا نظریہ |
| ○ | فرمانِ امامؑ کا عمومی پہلو | ○ | کیا ارتقار انسانیت بے خودی ہے؟ |
| ○ | ہر مکتب فکر کا مخصوص لہجہ | ○ | خودزیانی اور خود فراموشی |
| ○ | مذہب و دنیا سے مراد | ○ | عرفانِ ذات اور خدا شناسی |
| ○ | انسان اور کائنات کا رابطہ | ○ | عرفانِ ذات میں عبادت کا کردار |
| ○ | اسلام کا نظریہ | ○ | چند مسائل |
| ○ | دنیا قرآن اور ہنج البلاغہ | ○ | دنیا اور آخرت کا تضاد |
| ○ | کی نظریہ میں | ○ | تابع پرستی یا متبوع پرستی |

دُنیا اور دُنیا پرستی

نہج البلاغہ اور ترک دُنیا

نہج البلاغہ میں جن چیزوں کو موضوع بحث بنایا گیا ہے ان میں سے ایک "دُنیا پرستی کی شدید ممانعت" ہے۔ گزشتہ حصے میں زہد کی حکمت اور اس کے مقصد کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا وہ دُنیا پرستی کے مفہوم کو بھی واضح کرتا ہے کیونکہ زہد جس کی اس قدر تاکید کی گئی ہے، دُنیا پرستی (جس سے سخت منع کیا گیا ہے) کی ضد ہے۔ ان دونوں مفہام میں سے ہر ایک کی تعریف اور توضیح سے دوسرا خود بخود واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن امیر المومنینؑ کے مواعظ میں دُنیا پرستی کی ممنوعیت پر جو غیر معمولی زور دیا گیا ہے اس کے نیز اس موضوع کی ذاتی اہمیت کے پیش نظر ہم اس پر الگ بحث کریں گے۔ اور اس کی تشریح کریں گے تاکہ کسی قسم کا شبہ نہ رہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ امیر المومنینؑ کے فرمودات میں اس بات پر اس قدر

توجہ کیوں دی گئی ہے؟ نیز یہ کہ نہ امیر المومنینؑ نے کسی دوسرے موضوع پر اتنی توجہ دی ہے اور نہ رسول اکرمؐ اور باقی ائمہؑ نے دنیا کی ناپائیداری، بے وفائی، فریب دہی اور مال و دولت کی کثرت کے سبب پیدا ہونے والے خطرات کے بارے میں اس قدر گفتگو کی ہے۔

اموال غنیمت سے پیدا ہونے والے خطرات

یہ کوئی اتفاقی معاملہ نہیں ہے بلکہ ان عظیم خطرات میں سے ہے جو علی علیہ السلام کی زندگی میں خلفاء کی خلافت (خصوصاً عثمان کی حکومت جس کا خاتمہ خود آنحضرتؐ کی خلافت پر منبج ہوا) کے دوران دولت کے پھیلاؤ کی وجہ سے وجود میں آئے۔ علیؑ نے ان خطرات کو بذاتہ محسوس کیا اور ان کا مقابلہ کیا۔ خاص کر اپنی خلافت کے دوران ایک ایسا عمل مقابلہ جس نے آپؐ کی جان لے لی۔ نیز منطق اور بیان کے ساتھ مقابلہ جس کا رنگ آپؐ کے خطبوں، خطوط اور کلمات میں نظر آتا ہے۔

مسلمانوں کو عظیم فتوحات حاصل ہوئیں۔ ان فتوحات نے عالم اسلام کو بے تحاشا دولت سے مالا مال کیا۔ یہ دولت بجائے اس کے کہ عام لوگوں کے مفاد میں صرف ہوتی، اس کی عداوت تقسیم ہوتی، چند افراد کے ہاتھوں میں سمٹ آتی۔ خصوصاً عثمان کے دور میں اس روش میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ ایسے افراد جو چند سال قبل تک بالکل تہی دست تھے اچانک بے حساب دولت کے مالک بن گئے۔ یہی وقت تھا جب مال دنیا نے اپنا اثر دکھایا اور ملتِ مسلمہ اخلاقی طور پر انحطاط کا شکار ہو گئی۔

اس دور میں امتِ مسلمہ سے علیؑ کا درد مندانہ خطاب اس عظیم اجتماعی خطرے کے بارے میں تھا۔

مسعودی حضرت عثمان کے حالات کے بیان میں لکھتا ہے:

۷ عثمان حد سے زیادہ سخی تھے (البتہ بہت المال سے)۔ سرکاری کارندے اور بہت سے دوسرے لوگ ان کے نقش قدم پر چلنے لگے۔ وہ پہلے خلیفہ تھے جنہوں نے پتھر، چوڑے اور بہترین عمارتی لکڑیوں (مثلاً ساگون وغیرہ) سے اپنے لیے مکان بنایا اور مدینہ میں مال و دولت کا ذخیرہ اکٹھا کر لیا۔ ان کی موت کے وقت ان کے پاس ایک لاکھ پچاس ہزار دینار اور دس لاکھ درہم نقد موجود تھے۔ وادی القریٰ، حنین اور دیگر مقامات پر ان کی املاک کی قیمت ایک لاکھ دینار سے زیادہ تھی۔ نیز ورثہ میں بہت زیادہ اونٹ اور گھوڑے چھوڑے۔ پھر لکھتا ہے :

”حضرت عثمان کے دور میں ان کے بہت سے دوستوں نے خود ان کی طرح بہت دولت اکٹھی کر لی۔ زبیر ابن عوام نے بصرہ میں ایک گھر بنایا جو ۳۳۲ء میں اب بھی (خود مسعودی کے دور میں) مشہور اور موجود ہے۔ نیز مصر، اسکندریہ اور کوفہ میں مکانات بنائے۔ وفات کے بعد زبیر کی دولت پچاس ہزار دینار نقد ایک ہزار گھوڑے اور ہزاروں دوسری چیزوں پر مشتمل تھی۔ طلحہ ابن عبیدہ نے کوفہ میں جو مکان چوڑے، اینٹ اور ساگون کی لکڑی سے بنایا اب بھی (مسعودی کے دور میں) باقی ہے۔ اور دار الطالحین کے نام سے معروف ہے۔ عراق میں طلحہ کی دولت سے روزانہ آمدنی ایک ہزار دینار تھی۔ اس کے اصطلح میں ایک ہزار گھوڑے تھے اس کی موت کے بعد اس کی دولت کا تیسواں حصہ چوراسی ہزار دینار بنا۔“

مسعودی زید ابن ثابت اور علی ابن امیہ اور بعض دوسروں کے لیے بھی اتنی ہی دولت کا ذکر کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس قدر بے تحاشا دولت نہ زمین سے اُلی اور نہ ہی آسمان سے برسی۔ جب تک اس طرح کی دولت مندی کے پہلو میں خوفناک قسم کی غربت نہ ہو اتنی دولت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے حضرت علیؑ خطبہ نمبر ۱۲ میں لوگوں کو دنیا پرستی سے ڈرانے کے بعد فرماتے ہیں:

”وقد اصبحتم في زمن لا يزداد الخير فيه الا
ادباراً ولا الشر الا اقبالاً ولا الشيطان في هلاك
الناس الا طمعاً فهذا اوان قويت عدته وعمته
مكيدته وامكنت فرسيته - اضرب بطرفك
حيث شئت من الناس فنهل تبصر الا فقيراً
يكابد فقراً او غنياً بدل نعمة الله ككفراً
او بخيلاً اتخذ البخل بحق الله دنراً او
متمرداً كان باذنه عن سماع المواعظ وقرأ
اين خياركم وصلاحكم واين احراركم وسمحاؤكم؟
واين المتودعون في مكاسبهم والمتنزهون في
مذاهبهم؟“

”بے شک تم ایک ایسے دور سے گزر رہے ہو جس میں بھلائی کے
قدم پیچھے ہٹ رہے ہیں اور بُرائی آئے بڑھ رہی ہے اور شیطان
ہر لمحے تمہارے لالچ میں اضافہ کر رہا ہے۔ چنانچہ یہی وہ وقت ہے
کہ اس کے (ہتھکنڈوں) کا ساز و سامان مضبوط ہو چکا ہے اور

اس کی سازشیں پھیل رہی ہیں۔ جدھر چاہو لوگوں پر نگاہ دوڑاؤ
 تم یہی دیکھو گے کہ ایک طرف کوئی فقیر فقر و فاقہ جھیل رہا ہے اور
 دوسری طرف دولت مند نعمتوں کو کفرانِ نعمت سے بدل رہا
 ہے اور کوئی بخیل اللہ کے حق کو دبا کر مال بڑھا رہا ہے اور کوئی
 سرکش پند و نصیحت سے کان بند کیے پڑا ہے۔ کہاں ہیں
 تمھارے نیک اور صالح افراد اور کہاں ہیں تمھارے عالی حوصلہ
 اور کریم النفس لوگ، کہاں ہیں کمائی میں ایمان برتنے والے، کہاں
 ہیں تمھارے صاحبانِ تقویٰ۔“

تعیشات کی بد مستیاں

امیر المومنین علیہ السلام اپنے فرمودات میں ایک نکتہ بیان فرماتے ہیں
 جسے آپؑ نے ”سکرِ نعمت“ یعنی عیش و آرام و سکون کی مستی کا نام دیا ہے۔ اور جس کا نتیجہ
 ”انتقام کی بلا“ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

خطبہ نمبر ۱۴۹ میں فرماتے ہیں:

”ثم انکم معشر العرب اغراض بلایا قد

اتقربت، فاتقوا سكرات النعمة واحذروا

بوائق النعمة۔“

”اے گروہ عرب! تم ایسی ابتلاؤں کا نشانہ بننے والے ہو جو قریب

پہنچ چکی ہیں۔ عیش و تنعم کی بد مستیوں سے بچو اور خدا کی تباہ کاریوں

سے ڈرو۔“

اس کے بعد علی علیہ السلام ان بد اعمالیوں کے دائمی نقصانات کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور خطبہ نمبر ۱۸۵ میں مسلمانوں کے لیے ایک پُر آشوب مستقبل کی پیش گوئی فرماتے ہیں :

” ذاك حيث تسكرون من غير شراب بل

من النعمة والنعيم۔“

”یہ وہ زمانہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ اور مستی کا غلبہ ہوگا۔ شراب کی

بدولت نہیں بلکہ نعمتوں اور عیش و عشرت کی وجہ سے۔“

ہاں۔ اسلامی دنیا میں بے تحاشا دولت کی آمد اور اس کی غیر منصفانہ تقسیم

نے اسلامی معاشرے کو دنیا پرستی اور عیش پرستی کی قدیم بیماری میں مبتلا کر دیا۔

علیؑ نے اس مسئلے کا (جو عالم اسلام کے لیے عظیم خطرہ تھا) مقابلہ کیا اور اس

موذی بیماری کی پیدائش کے ذمہ دار افراد پر تنقید فرمائی۔ آپؑ اپنی انفرادی زندگی اس

صورت حال کے بالکل برعکس گزارتے تھے۔ جب آپؑ کو خلافت ملی تو آپؑ کے منصوبوں

میں سرفہرست اسی صورت حال کا مقابلہ کرنا تھا۔

سربانِ امام کا عمومی پہلو

یہ تمہیدی گفتگو اس لیے پیش کی گئی تاکہ دنیا پرستی کے بارے میں اس دور کے

مخصوص حالات کے پیش نظر امیر المومنینؑ کے فرمان کا خصوصی پہلو واضح ہو جائے۔

اس خصوصی پہلو کے علاوہ ایک عام پہلو بھی ہے جس کا تعلق اس دور سے نہیں

بلکہ سارے زمانوں اور لوگوں سے ہے۔ اور تعلیم و تربیت کے اسلامی اصولوں کا ایک حصہ ہے

ایک طرز فکر ہے جس کا سرچشمہ قرآن کریم ہے۔ نیز رسول خداؐ، امیر المومنینؑ اور ائمہ طاہرینؑ

اور مسلمان اکابرین کے فرائین میں اس کی جھلک موجود ہے۔ اس طرز فکر کی مکمل وضاحت ضروری ہے۔ ہماری گفتگو میں زیادہ تر امیر المومنینؑ کے فرمان کا عمومی پہلو مد نظر ہے۔ اس پہلو سے ہی ہر زمانے کے تمام لوگ فرمانِ علیؑ کے مخاطب قرار پاتے ہیں۔

ہر مکتب فکر کا مخصوص لہجہ

ہر مذہب اور مکتب فکر کا اپنا الگ لہجہ اور اپنی خاص اصطلاحات ہوتی ہیں۔ کسی مکتب فکر کے نظریات اور مفاہیم کو سمجھنے کے لیے، اس کے خاص لہجے اور اصطلاحات سے واقفیت ضروری ہے۔ دوسری طرف اس مکتب فکر کی خاص زبان اور اصطلاحات سمجھنے کے لیے پہلے یہ ضروری ہے۔ کہ زندگی اور کائنات کے بارے میں اس کے نظریات بالفاظِ دیگر اس کی ”جہاں بینی“ سے آگاہی حاصل کی جائے۔

زندگی اور خلقت کے بارے میں اسلام ایک واضح نظریے کا حامل ہے۔ اور مخصوص طرز فکر رکھتا ہے۔

کائنات کے بارے میں اسلامی نظریہ (جہاں بینی) کے اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ خلقت میں کوئی دوئی نہیں۔ اسلامی اور توحیدی نقطہ نظر سے کائنات دو حصوں ”خوب“ و ”بد“ میں منقسم نہیں ہوتی۔ یعنی ایسا نہیں کہ بعض مخلوقات اچھی ہیں اور ان کی خلقت ضروری تھی۔ لیکن بعض دیگر مخلوقات بُری اور ضرر رساں ہیں اور ان کو پیدا نہیں ہونا چاہیے تھا۔ لیکن پھر بھی وجود میں آگئیں۔

کائنات کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر سے یہ خیال کفر ہے اور اسلامی نظریہ توحید کے منافی ہے۔ اسلامی فلسفے کی رو سے ہر چیز کی خلقت اچھائی، خوبی، حکمت اور حسن تدبیر پر مبنی ہے۔

ارشادِ رب العزت ہے :

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» ۱

«اُس نے ہر چیز کو حُسن کے ساتھ بنایا ہے۔»

«مَا تَدْرِي فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ» ۲

«تم رحمن کی خلقت میں کسی طرح کا فرق نہ دیکھو گے۔»

بنابرین دنیا کی مذمت کے بارے میں اسلام کے نظریے کا اشیاء کی خلقت سے کوئی ربط نہیں۔ خالص توحید پر مبنی اسلامی جہاں بینی میں توحیدِ فاعلیٰ پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ خدا کی حکومت میں کوئی شریک نہیں۔ ایسی جہاں بینی کی بنیاد بدی پر استوار نہیں ہو سکتی۔ آسمان کی کج رفتاری وغیرہ کا نظریہ اسلامی تعلیمات کے مطابق نہیں۔ پس سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذمتِ دنیا سے مراد کس چیز کی مذمت ہے؟

مذموم دنیا سے مراد

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مذمتِ دنیا سے مراد اس سے محبت کی مذمت ہے۔ یہ بات صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ اگر محبت سے مراد صرف جذباتی لگاؤ ہو تو مذمت درست نہیں۔ کیونکہ انسان قانونِ فطرت کی رو سے کئی ایک چیزوں کے ساتھ جذباتی میلان اور لگاؤ کے ساتھ پیدا ہوا ہے۔ اور یہ بات اس کی سرشت میں شامل ہے۔ یہ فطری جذبات خود اس کے پیدا کردہ نہیں۔ نیز فضول بھی نہیں۔ جس طرح انسانی جسم میں کوئی عضو فضول نہیں (حتیٰ کہ آپ ایک باریک رگ بھی جو زائد اور فضول ہو نہیں دکھا سکتے) اسی طرح کوئی بھی باہمی رابطہ، لگاؤ اور الفت

۱ سورہ سجہ ۳۲ - آیت ۷

۲ سورہ ملک ۶ - آیت ۳

عبث نہیں۔ انسان کے تمام فطری جذبات اور میلانات کی کوئی نہ کوئی غرض اور حکمت ضرور موجود ہے۔

قرآن حکیم ان جذبات کو تدبیر و حکمت الہی کی نشانیاں قرار دیتا ہے:

”وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا

لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ

رَحْمَةً“۔ ۱۷

”اور اس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارا جوڑا

تمہیں میں سے پیدا کیا ہے تاکہ تمہیں اس سے لذت و سکون

حاصل ہو اور پھر تمہارے درمیان محبت و رحمت قرار دی ہے۔“

یہ الفت اور لگاؤ انسان اور کائنات کے درمیان رابطے کے راستے ہیں۔ ان

کے بغیر انسان اپنی ترقی اور ارتقار کی منازل طے نہیں کر سکتا۔ پس کائنات کا اسلامی

تصور جہاں ہمیں یہ اجازت نہیں دیتا کہ دنیا کو مذموم اور مردود سمجھیں اسی طرح اس

بات کی بھی اجازت نہیں دیتا کہ طبعی رشتوں اور فطری میلانات کو (جو انسان اور

بیرہ دنیا سے رابطے کا ذریعہ ہیں) بے کار اور وقتی سمجھیں۔ یہ رشتے اور روابط کائنات

کے مجموعی نظام کا ایک حصہ ہیں۔ خدا کے انبیاء اور اولیاء میں یہ فطری جذبات اور

میلانات اعلیٰ پیمانے پر موجود تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ محبت دنیا سے مراد فطری میلانات اور لگاؤ نہیں بلکہ

مراد دنیا اور مادی اشیاء کا غلام بن جانا ہے۔ جس کا لازمہ رکود، جمود اور ہلاکت ہے۔

دنیا پرستی اسی کا نام ہے اور اسلام اس کا سخت مخالف ہے اور یہی وہ چیز ہے جو

ارتقاء و تکامل کے فطری نظام کے منافی ہے اور اس کی مخالفت کائنات کے ارتقائی و تکالی نظام کی حمایت ہے۔ اس مسئلے میں قرآن مجید کا بیان معجزانہ ہے۔ آنے والی سطور میں ہم اس بات کی وضاحت کریں گے۔

انسان اور کائنات کا رابطہ

گزشتہ گفتگو میں ہم نے واضح کیا کہ قرآن اور ہیج البلاغہ کی نظر میں دنیا ذاتی لحاظ سے مذموم ہے اور نہ ہی دنیا کے ساتھ انسان کا فطری میلان اور لگاؤ قبیح ہے۔ اسلامی مکتب فکر میں نہ دنیا کی خلقت عبث ہے نہ ہی انسان غلطی سے اور راستہ بھول کر اس دنیا میں پہنچا ہے۔

گزشتہ زمانہ میں ایسے مذاہب و مکاتب فکر موجود تھے اور بعض اب بھی ہیں جو فطری نظام کو بُری نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ موجودہ نظام کائنات کو مکمل نظام نہیں سمجھتے۔ نیز ایسے نظریات بھی ہیں جو دنیا میں انسان کی آمد کو کسی اشتباہ اور غلطی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ گویا کوئی غلطی سے راستہ بھٹک جائے۔ وہ انسان کو اس دنیا سے سو فیصد بے گانہ قرار دیتے ہیں۔ جس کا اس جہان سے کوئی رشتہ اور رابطہ نہیں بلکہ انسان کو اس دنیا کے نفس کا ایک قیدی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کی مثال یوسفؑ کی سی ہے جو اپنے بھائیوں کی دشمنی اور عداوت کے نتیجہ میں اس کنویں میں آپڑا ہے پس انسان کی ساری کوشش اس زندان سے فرار اور اس کنویں سے باہر نکلنے کے لیے ہونی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ جب انسان اور دنیا کی مثال قید خانے اور قیدی کی سی ہو۔ یوسفؑ اور کنویں کی مانند ہو تو پھر انسان کے سامنے صرف ایک ہی مقصد رہے گا اور وہ ہے اس قید سے نجات۔

اسلام کا نظریہ

اسلام کی نگاہ میں انسان اور کائنات کی نسبت قید خانے اور قیدی کی نہیں بلکہ کسان اور کھیت کی سی ہے۔ یا گھوڑے اور میدان کی سی ہے۔ یا سوداگر اور بازار تجارت کی سی ہے۔ یا عابد اور عبادت گاہ کی سی ہے۔ اسلام کی نظر میں دنیا انسان کے لیے مدرسہ اور تربیت گاہ ہے۔

نبیج البلاغہ میں ایک ایسے شخص کے ساتھ امیر المومنینؑ کی گفتگو مذکور ہے جو دنیا کی مذمت کرتا تھا۔ امیر المومنینؑ نے اس بات کی مذمت فرمائی اور اس کی غلطی کی جانب اشارہ فرمایا۔ اس کا خیال تھا کہ دنیا کے مذموم سے مراد یہی دنیا ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں۔ شیخ عطار نے اس واقعے کو "تصیبت نامہ" میں نظم کی صورت میں پیش کیا ہے۔

کہتے ہیں :

آن یکے درپیش شیرداد گر
ذم دنیا کرد بسیاری مگر

-
- ۱۔ الدنيا مزرعة الآخرة (دنیا آخرت کی کھیتی ہے) حدیث نبویؐ
- ۲۔ الا وان اليوم الصنمار وعند السباق (آج کا دن تیاری کا ہے اور کل دوڑ کا) نبیج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۸
- ۳۔ الدنيا.... متجرا و لیاة الله (دنیا اولیاء اللہ کی تجارت گاہ ہے) نبیج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۳۱
- ۴۔ الدنيا.... مسجدا لہب اللہ (دنیا دوستان خدا کے لیے عبادت کی جگہ ہے) نبیج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۳۱
- ۵۔ نبیج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۳۱ - مذکورہ بالا جملے اس واقعہ کے ضمن میں بیان ہوئے ہیں۔

”کسی نے عادل شیر (حضرت علیؓ) کے سامنے دنیا کی بہت مذمت کی۔“

حیدر شش گفتا کہ دنیا نیست بد

بد توئی زیرا کہ دوری از خود

”مگر حیدر نے جواب دیا کہ دنیا بُری نہیں تم بُرے ہو کیونکہ تم عقل سے دور ہو“

ہست دنیا بر مثال کشت زار

ہم شب و ہم روز باید کشت و کار

”دنیا کی مثال ایک کھیتی کی ہے۔ دن و رات اس میں کھیتی باڑی اور

محنت کرنی چاہیے۔“

زانکہ عز و دولت دین سر بہ سر

جلد از دنیا توان برداے پسر

”کیونکہ دین کی تمام عزت و دولت اسی دنیا سے کمائی جاسکتی ہے۔“

تخم امروزینہ سردا بر دھد

ورنکار د ”اے درینا“ بر دھد

”آج کا بیج کل پھل دے گا۔ افسوس کہ کوئی بیج ہی نہ بوائے جو پھل

حاصل ہو سکے۔“

پس نکو تر جای تو دنیای تست

زانکہ دنیا تو شہ عقبای تست

”پس تیرے لیے بہترین جگہ تیری دنیا ہے۔ کیونکہ یہاں سے ہی آخرت

کا توشہ جمع کرنا ہے۔“

توبہ دنیا در ، مشو مشغول خویش

لیک ، در وی کار عقبای گیر پیش

”تو دنیا میں رہتے ہوئے خود اس میں کھو نہ جا۔ اور اسی دنیا میں آخرت کے کام کو پیش نظر رکھ۔“

چوں چنین کردی تو را دنیا نگرست
پس برائے این تو دنیا دار دوست
”اور اگر ایسا کیا تو دنیا تیرے لیے اچھی ہے۔ پس اس مقصد کے لیے
دنیا سے محبت کر۔“

ناصر خسرو علوی نے جو واقعاً حکیم الشعراء کہلائے جانے کا حقدار ہے اور فارسی کے سب سے زیادہ فصیح اور دیندار شعراء میں سے ہے۔ دنیا کی خوبی اور بدی کے بارے میں ایک نظم لکھی ہے جو اسلامی فکر کے بھی مطابق ہے اور حد سے زیادہ عمدہ اور لطیف بھی۔ یہاں اس کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ اشعار اس کے دیوان میں موجود ہیں نیز اس نے اپنی کتاب جامع الحکمتین میں بھی ان کو بیان کیا ہے۔ کہتا ہے :

جہانا ! چہ در خورد و بایستہ ای
اگر چند باکس نیایستہ ای
”اے دنیا ! تو کس قدر مناسب اور کس قدر ضروری ہے اگرچہ کہ تو
کسی کے ساتھ پائیدار نہ رہے۔“

بظاہر، چو در دیدہ، خس، ناخوشی
بباطن، چو دو دیدہ، بایستہ ای
”تو بظاہر آنکھ میں کانٹے کی طرح ناپسند ہے اور باطن میں دوا آنکھوں
کی طرح لازم ہے۔“

اگر بستہ ای را گہی بشکنی
 شکستہ بسی نیز تو بستہ ای
 "اگر کبھی تو نے دو جڑے ہوؤں کو جدا کیا ہے تو کبھی دو بچڑے
 ہوؤں کو ملا بھی دیا ہے۔"

چو آلودہ بیندت آلودہ ای
 ولیکن سوی شستگان شستہ ای
 "اگر تجھے آلودہ لوگ دیکھیں تو تو آلودہ ہے لیکن پاک لوگوں
 کے لیے پاک ہے۔"

کسی کو ترا می نکوہش کند
 بگوشش ہنوزم ندانستہ ای
 "اگر کوئی تیری مذمت کرے تو اس سے کہہ دے کہ تو مجھے ابھی تک
 پہچان نہیں سکا۔"

زمن رستہ ای تو! اگر بخردی
 چہ بنکوہی آن را کر آن رستہ ای
 "مجھ ہی سے تو آگے بڑھ سکتا ہے اگر تیرے پاس عقل ہو۔ ایسی چیز کی
 کیا مذمت کہ جس کے ذریعہ آگے بڑھا جاسکتا ہے۔"

بہ من برگذر داد ایزد ترا
 تو در رہ گذر پست چہ نشستہ ای
 "اللہ نے تجھے مجھ پر سے گزارا ہے۔ تو کیوں اس پست رہ گزار کا ہو
 کر رہ گیا ہے۔"

زہر تو ایزد درختی بکشت
 کہ تو شاخانی از بیخ او جستہ ای
 "خدا نے تیری خاطر ایک درخت اُگایا۔ کہ تو اس کی جڑ سے ایک
 شاخ بن کر اُبھرا۔"

اگر کڑ براو رُستہ ای سوختی
 وگر راست بر رُستہ ای رُستہ ای
 "اب اگر یہ شاخ کج نکلی تو جلائی جائے گی اور اگر سیدھی نکلی
 تو نجات پائے گی۔"

بسوزد بلی؛ ہر کسی چوب کثر
 نپرسد کہ بادام یا پستہ ای؟
 "ہر کج شاخ جلانے ہی کے کام آتی ہے۔ کوئی نہیں پوچھتا کہ یہ
 بادام کی ہے یا پستہ کی۔"

تو تیر خدای سوی دشمنش
 بہ تیرش چرا خوشتن خستہ ای؟
 "اے دنیا تو خدا کا اپنے دشمن کی جانب پھینکا جانے والا تیر ہے
 اس تیر ہونے پر کیوں نالاں ہے۔"

اب جبکہ یہ معلوم ہوا کہ انسان اور دنیا کے باہمی ربط کی مثال کسان اور
 کھیت، تاجر و بازار اور عابد و معبد کی سی ہے۔ پس انسان دنیا کے معاملے میں بے گناہ اور
 گوشہ نشین نہیں بن سکتا۔ یہاں انسان کے ہر فطری میلان میں ایک حکمت، مصلحت
 اور مقصد پوشیدہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ کشش، لگاؤ اور جاذبیت پوری دنیا پر چھائی ہوئی ہے۔
 کائنات کے ذرے ایک خاص حساب سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور ایک دوسرے
 کی طرف کھینچے چلے جاتے ہیں۔ ذروں کا ایک دوسرے کو کھینچنا اور ان کی باہمی کشش
 حکمت سے بھرپور ایک با مقصد ہوت رکھتی ہے۔
 صرف انسان ہی پر منحصر نہیں بلکہ کائنات کا کوئی ذرہ بھی میدان یا لگاؤ کے
 خالی نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ انسان باقی اشیاء کے برعکس اپنے میدان سے آگاہ ہوتا
 ہے۔ وحشی کرمانی کہتا ہے :

یہی میل است در ہر ذرہ رقا ص
 کشاں ہر ذرہ را تا مقصد خاص
 "ہر ذرہ میں ایک کشش پائی جاتی ہے کہ جو اسے ایک خاص مقصد تک
 لے جاتی ہے۔"

رساند گلشن را تا بہ گلشن
 دو اند گلخن را تا بہ گلخن
 "یک کشش باغبان کو گلشن اور آگ لگانے والے کو آتش دان
 تک لے جاتی ہے۔"

ز آتش تا بہ بار، از آب تا خاک
 ز زیر ماہ تا بالای افلاک
 "آگ سے ہوا تک، پانی سے خاک تک اور افلاک کی بلندیوں تک،
 ہمیں میل است اگر دانی، ہی میل
 جنیبت در جنیبت، خیل در خیل

”اگر جان تو یہی میل و رغبت ہے کہ جو گھوڑے کو گھوڑے سے اور
خچر کو خچر سے ملاتی ہے۔“

ازیں میل است ہر جنبش کہ بینی
بہ جسم آسمانی تا زمینی

”ہر حرکت جو تو دیکھتا ہے اسی کشش کا نتیجہ ہے۔ آسمانی اجرام سے
لے کر زمینی اجسام تک۔“

پس اسلام کے نقطہ نظر سے نہ دنیا کی خلقت بحث ہے نہ انسان
غلطی سے دنیا میں آیا ہے۔ اور نہ ہی انسان کے فطری اور طبیعی جذبات اور
میلانات کوئی قباحت رکھتے ہیں۔ پس وہ کیا چیز ہے جو قرآن اور نہج البلاغہ کی رو
سے مذموم اور ممنوع ہے۔

اس سوال کے جواب سے پہلے یہاں ایک تہمیدی بیان ضروری ہے۔
انسان کی ایک خصلت یہ ہے کہ وہ آیدیل اور مثالی زندگی کا طالب
ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسی چیز کا متلاشی ہوتا ہے جس سے اس کا تعلق عام ڈگر سے ہٹ کر
اور غیر معمولی ہو۔ یہ عبارت دیگر انسان کی طینت میں پرستش، طلب اور تقدیس
کا جذبہ موجود ہے۔ وہ ایک ایسی چیز کی جستجو میں ہوتا ہے جسے اپنی تمناؤں کی آخری
منزل قرار دے اور جو اس کے لیے سب کچھ ہو۔

اس مقام پر اگر انسان کی صحیح رہنمائی نہ ہو اور وہ اپنی حفاظت نہ کر
سکے تو اشیاء کے ساتھ اس کا لگاؤ ”تعلق“ اور ”وابستگی“ کی صورت اختیار کر
جاتا ہے۔ حرکت، فعالیت، تگ و دو اور حریت، جمود، رکود اور اسیری میں
بدل جاتی ہیں۔

یہ ہے وہ چیز جو ممنوع ہے۔ کائنات کے ارتقائی نظام کے برخلاف ہے اور نقص و نیستی کا سفر ہے نہ کہ کمال اور زندگی کا۔ یہی وہ امر ہے جو انسان کے لیے آفت اور خطرناک بیماری ہے۔ اور یہی وہ خطرہ ہے جس سے قرآن اور نبی البلاغہ مسلسل ہوشیار و خبردار کرتے ہیں۔

بے شک اسلام، مادی دنیا اور اس میں زندگی بسر کرنے کو اگرچہ اعلیٰ پیمانے ہی پر کیوں نہ ہو، انسانی تمناؤں اور خواہشات کی آخری منزل بننے کے قابل نہیں سمجھتا۔ کیونکہ کائنات کے بارے میں اسلامی طرز فکر کی رو سے ابدی زندگی کا آغاز اس دنیوی زندگی کے بعد ہوگا۔ جس میں انسان کی خوش بختی اور بد بختی اس دنیا میں اس کی نیکیوں اور برائیوں کے نتیجہ پر منحصر ہوگی۔ دیگر یہ کہ انسان کا مقام اور عظیم انسانی اقدار اس بات سے کہیں زیادہ بلند و برتر ہیں کہ وہ خود کو اس دنیا کے ساتھ وابستہ نیز اس کا اسیر و غلام بنا لے۔

اسی لیے حضرت علی علیہ السلام بار بار اس بات کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ دنیا اچھی جگہ ہے اس شخص کے لیے جو یہ جان لے کہ یہ ہمیشہ رہنے کی جگہ نہیں بلکہ ایک گزرگاہ اور سستانے کا مقام ہے :

”وَلَنِعْمَ دَارٌ مَّا لَمْ يَرْمَنْ بِهِ دَارًا“^۱ لے
 ”بہت اچھی جگہ ہے دنیا لیکن اسی کے لیے جو اسے اپنا گھر
 قرار نہ دے۔“

”الدنيا دار مجاز لا دار قوار فخلوا من ممرکم لمقدم“^۲

۱۔ نبی البلاغہ خطبہ نمبر ۲۲

۲۔ نبی البلاغہ خطبہ نمبر ۲۰۱

”دنیا ایک کاروان سرائے ہے نہ کہ اصلی گھر اور ہمیشہ رہنے کی جگہ۔“

انسانی مکاتب فکر کی رو سے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ہر وہ چیز جو انسان کو اپنا اسیر بنالے، اپنے ہی میں محو کر لے۔ انسانی شخصیت کی مخالفت ہے کیونکہ اس طرح یہ چیز انسان کے رکود و جمود کا سبب بنتی ہے۔ کمال کی طرف انسان کا سفر لامتناہی ہے اور اس راہ میں ہر قسم کی سُستی، رکود اور وابستگی اس کی ضد ہے۔ ہمیں بھی اس مسئلے میں کوئی شک نہیں اور اسے مکمل طور پر قبول کرتے ہیں۔ لیکن ہماری بحث دو دوسرے نکات پر ہے :

ایک تو یہ کہ کیا انسان اور کائنات کے بارے میں قرآن اور قرآن کی متابعت میں بیخ ابلاغ بھی کوئی ایسا نظریہ رکھتی ہے؟ کیا جس چیز کی قرآن مذمت کرتا ہے وہ دنیا کو منزلِ اصلی سمجھنا اور اسی میں کھوجانا ہے جس کا نتیجہ رکود، ٹھہراؤ، جمود اور فنا ہے نیز یہ کوشش تحرک اور ارتقاء کی ضد ہے؟ کیا قرآن ہر قسم کے دنیوی تعلق اور رابطے کی (بشرطیکہ وہ انسان کا مقصدِ اصلی اور باعثِ رکود نہ بنے) مذمت نہیں کرتا؟

دوسرا یہ کہ اگر کسی چیز سے وابستگی اور اسے مقصودِ اصلی قرار دینا انسان کی اسیری اور نتیجہٴ اس کے قوتِ عمل کے رکود و جمود کا باعث ہے تو پھر اس امر میں فرق نہیں کرنا چاہیے کہ وہ چیز خدا کو پسند بھی ہے یا نہیں؟

قرآن ہر طرح کی قید و بندگی کی نفی کرتا ہے اور ہر قسم کی انسانی اور معنوی آزادی کی دعوت دیتا ہے لیکن خدا سے وابستگی اور اس کی بندگی کی کبھی نفی نہیں کرتا۔ اور خدا سے آزاد ہو کر انسانی آزادی کے کماں تک پہنچنے کی دعوت نہیں دیتا۔ بلکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن کی دعوت کی بنیاد غیر اللہ سے آزادی اور خدا کی اطاعت نیز غیر اللہ کی اطاعت سے انکار اور خدا کے آگے سربِ تسلیم خم کرنے پر مبنی ہے۔

کلمہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ جو اسلام کی بنیاد ہے۔ ایک چیز کی نفی اور دوسری کے اثبات، ایک کے سلب دوسری کے ایجاب، ایک سے کفر دوسرے پر ایمان اور ایک کی نافرمانی اور دوسرے کی اطاعت سے عبارت ہے۔ یعنی نفی سلب کفر اور نافرمانی غیر اسٹڈ کے معاملے میں اور اثبات و ایجاب و ایمان و اطاعت خدا کے معاملے میں۔

کلمہ شہادت یعنی اسلام کی پہلی شہادت صرف "نہیں" سے عبارت نہیں اور نہ فقط "ہاں" سے بلکہ مرکب ہے "نہیں" اور "ہاں" کا۔

اگر انسانیت کا کمال اور انسانی شخصیت کا ارتقار اس بات کا طالب ہو کہ انسان ہر قید اور ہر اطاعت و بندگی سے آزاد ہو اور ہر چیز کی نافرمانی کرے اور آزاد رہے۔ اور ہر "ہاں" کی نفی کرے۔ اور کامل آزادی کے حصول کے لیے سراسر "نہ" بن جائے (جیسا کہ EXENTIALISIAM کہتا ہے) تو پھر کیا فرق پڑتا ہے کہ وہ چیز خدا ہو یا غیر خدا؟ اور اگر غرض یہ ہو کہ انسان کسی کی اطاعت، غلامی اور قید قبول کرے اور ایک حد سے آگے نہ بڑھے تو یہاں بھی کیا فرق پڑتا ہے کہ وہ چیز خدا ہو یا غیر خدا؟ یا نہیں۔ بلکہ فرق ہے۔ خدا کے آئیڈیل قرار پانے اور غیر خدا کے آئیڈیل بننے میں۔ فقط خدا کی ذات وہ ہے جس کی بندگی عین آزادی ہے۔ اور اس میں فنا ہو جانا عین زندگی ہے۔ پس اگر بات یہ ہے تو اس کی بنیاد کیا ہے؟ اور اس کی توجیہ کیسے ممکن ہے؟

میرے خیال میں اس مقام پر ہمارا روشن ترین انسانی اور اسلامی تعلیمات کے ایک نکتہ سے سامنا ہوا ہے۔ یہ ان مقامات میں سے ایک ہے جہاں اسلامی نظریہ کی عظمت و بلندی اور دوسرے افکار و نظریات کی پستی واضح ہو جاتی ہے۔ آنے والی سطور میں ہم اس سوال کا جواب دیں گے۔

دُنیا بَشْرَان اور بَیج البلاغہ کی نظر میں

گزشتہ سطور میں ہم نے ذکر کیا کہ انسان اور دُنیا کے باہمی ربط کے معاملے میں اسلامی نقطہ نظر سے جو چیز ممنوع ہے اور انسانیت کے لیے آفت و بیماری شمار کی جاتی ہے۔ نیز اسلامی تعلیمات میں اس کی شدید مخالفت ہوئی ہے وہ ہے انسان کا دُنیا کے ساتھ بندھ جانا نہ یہ کہ دُنیا سے رابطہ رکھنا۔ دُنیا کی غلامی ممنوع ہے نہ کہ آزاد زندگی۔ دُنیا کو منزل اور مقصد اصلی سمجھنا مذموم ہے نہ کہ وسیلہ اور ذریعہ قرار دینا۔

انسان اور دُنیا کا باہمی رابطہ اگر اس قسم کا ہو کہ انسان دُنیا کا بندہ ہو کر رہ جائے تو یہ تمام بلند انسانی اقدار کی نابودی اور تباہی کا باعث ہے۔ انسان کی قدر و قیمت کا دار و مدار ان اشیاء کے کمال پر ہے جن کی اسے جستجو ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر مثال کے طور پر کسی انسان کا اصلی ہدف محض پیٹ کے دوزخ کو بھرنے اور اس کی تمام جدوجہد اسی پر مرکوز ہو تو اس انسان کی قیمت "پیٹ" سے زیادہ نہیں۔ اسی لیے امیر المومنینؑ فرماتے ہیں:

« جس شخص کا مقصد اصلی اپنا پیٹ بھرنے ہو، اس کی قدر و قیمت

اسی چیز کے برابر ہے جو پیٹ سے نکلتی ہے۔ »

ساری بات اسی نکتے میں ہے کہ انسان اور دُنیا کا رابطہ کیسا ہو؟ اس کی صورت کیا ہو؟ ایک صورت میں انسان ختم اور دُنیا پر قربان ہو جاتا ہے اور بَشْرَان کے الفاظ میں (اس بات کے پیش نظر کہ ہر طالب اپنے مطلوب و مقصود سے پست تر ہوتا ہے) اسفل سافلین بن جاتا ہے۔ یعنی دُنیا کی سب سے پست ترین اور حقیر ترین مخلوق بن جاتا ہے۔ اس کی تمام قیمتی انسانی خصوصیات خاک میں مل جاتی ہیں۔ اس کے برعکس دوسری صورت میں دُنیا اور دنیوی اشیاء انسان پر قربان ہو جاتی ہیں۔ اور دُنیا انسان

کی خادم ہو جاتی ہے۔ انسان اپنی عظیم قدر و قیمت حاصل کر لیتا ہے۔ اسی لیے حدیثِ قدسی میں آیا ہے :

”یا بن آدم خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی۔“

”تمام چیزیں انسان کے لیے بنائی گئی ہیں۔ لیکن انسان خدا کے لیے“

گزشتہ سطور میں ہم نے نہج البلاغہ کی دو عبارات کو نقل کیا (اس بات کی تائید میں کہ جس چیز کی نہج البلاغہ نے مذمت کی ہے وہ انسان کا دنیا میں پھنس کر رہ جانا اور اسی کو مقصد بنانا وغیرہ ہے)

اب ہم خود سُترِ آن سے کچھ مثالیں پیش کریں گے اور اس کے بعد نہج البلاغہ سے چند نمونوں کا تذکرہ کریں گے۔

انسان اور دنیا کے تعلق و ربط کے بارے میں قرآن کی آیات دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن کی حیثیت دوسری قسم کی آیات کے مقابلے میں تمہیدی اور مقدماتی ہے حقیقتاً پہلی قسم کی حیثیت ایک قیاس کے صغریٰ و کبریٰ کی سی ہے اور دوسری قسم کی حیثیت نتیجے کی۔

پہلی قسم ان آیات پر مشتمل ہے جو دنیا کی ناپائیداری کو بیان کرتی ہیں۔ ان آیات میں مادی اشیاء کی ناپائیدار اور زوال پذیر حقیقت کو بیان کیا گیا ہے۔ گھاس کی شاں پیش کی جاتی ہے کہ زمین سے اُگتی ہے۔ شروع شروع میں تو سرسبز و شاداب ہوتی ہے لیکن کچھ عرصے بعد زرد اور خشک ہو جاتی ہے۔ حالات کے پھیر پڑے اس کے ٹکڑے کر دیتے ہیں اور وہ ہوا میں منتشر ہو جاتی ہے۔ یہاں آ کے فرماتا ہے کہ یہ ہے دنیوی زندگی کی مثال۔

صاف ظاہر ہے کہ انسان خواہ چاہے یا نہ چاہے، مادی زندگی کے لحاظ سے

اس کی حیثیت ایک گھاس کے تنکے سے زیادہ نہیں، کیونکہ ایک ایسا ہی اٹل انجم اس کا منتظر ہے۔

اگر ہم چاہیں کہ انسان حقیقت پسندانہ سوچ اختیار کرے نہ کہ توہمات کا راستہ۔ نیز اگر انسان اشیاء کی حقیقت سے آشنا ہو کر ہی سعادت کی منزل حاصل کر سکتا ہے نہ کہ توہمات اور خام خیالیوں سے تو پھر چاہیے کہ ہمیشہ مذکورہ حقیقت کو مد نظر رکھیں اور اس سے غافل نہ ہوں۔

اس قسم کی آیات اس بات کی تمہید ہیں کہ انسان مادی اشیاء کو مقصودِ اصلی قرار نہ دے اور ان کی پرستش نہ کرے۔

ان آیات کے ساتھ ساتھ بلکہ ان کے ضمن میں اس نکتے کی یاد دہانی بھی ہوتی ہے کہ اے انسان! ایک دوسری دنیا بھی ہے جو پائیدار، لافانی اور ابدی ہے۔ یہ نہ سمجھنا کہ جو کچھ ہے وہ یہی ناپائیدار دنیا ہے (جو ہوت بننے کے قابل نہیں) پس زندگی فضول اور عبث ہے۔

دوسری قسم کی آیات وہ ہیں جو صاف طور پر دنیا کے ساتھ انسانی رابطے کی کیفیت کو بیان کرتی ہیں۔ انہی آیات میں ہم واضح طور پر مشاہدہ کرتے ہیں کہ دنیا کے ساتھ رابطہ مذموم اور ممنوع تب ہے جبکہ انسان ناپائیدار اور فانی دنیا سے دل لگائے اور اس کا اسیر و غلام بن جائے۔ اس پر کفایت کرے اور اسی پر راضی ہو جائے۔ یہ آیات اس سلسلے میں قرآنی اصول کی حقیقت کو واضح کرتی ہیں:

① — "الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"

وَالْبَقِيَّةُ الصَّالِحَةُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا

وَحَيْرًا أَمَلًا " ۱۷

”مال اور اولاد دنیوی زندگی کی رونقیں ہیں، لیکن باقی رہنے والے نیک اعمال خدا کی نظر میں زیادہ بہتر ہیں۔ ثواب اخروی کے لحاظ سے اور اس نقطہ نظر سے کہ انسان ان سے دل لگائے اور انہیں اپنا مقصد قرار دے۔“

ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ اس آیت میں انسان کی اہم ترین تمنا اور مقصود اصلی کی بات ہو رہی ہے۔ مقصود اصلی وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے لیے انسان زندہ ہے اور جس کے بغیر اس کی زندگی بے مقصد اور فضول ہے۔

② ————— ”إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلَتِنَا غَافِلُونَ“ ۱۷

”جو ہمارے ساتھ ملاقات کی امید نہیں رکھتے (وہ یہ سمجھتے ہیں کہ دوسری دنیا جس میں پردے ہٹ جائیں اور حقائق آشکار ہو جائیں موجود نہیں) اور راضی ہیں اسی دنیا پر اور اسی پر اکتفا و قناعت کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ہماری نشانیوں سے غافل ہیں۔“

اس آیت میں جس چیز کی مذمت کی گئی ہے۔ وہ ہے دوسری دنیا پر اعتقاد نہ رکھنا۔ اسی مادی دنیا پر راضی ہونا اور اسی پر اکتفا و قناعت کرنا۔

③ ————— فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ ۖ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ○ ذَلِكُمْ مَبْلَغُهُمْ

من العلم۔“ ۱

”ان لوگوں سے منہ موڑ لو جنہوں نے ہماری یاد سے منہ موڑ لیا ہے اور ان کے سامنے دنیا کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں۔ اور یہی ان کے علم کی آخری منزل ہے۔“

④ ————— وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ۔“ ۲

”وہ دنیا کی زندگی سے خوش اور راضی ہیں حالانکہ دنیوی زندگی آخرت کے مقابلے میں بہت معمولی ہے۔“

⑤ ————— يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفِلُونَ۔“ ۳

”وہ دنیوی زندگی کے بعض ظاہری حالات سے ہی آگاہ ہیں اور آخرت سے بے خبر اور جاہل ہیں۔“

بعض دوسری آیتوں سے بھی یہی بات بخوبی معلوم ہوتی ہے۔ ان تمام آیات میں انسان اور جہان کے معاملے میں جس چیز کی نہی کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ دنیا انسانی تمناؤں کی آخری منزل نہ ہو۔ انسان دنیوی زندگی سے مطمئن و راضی اور اسی پر قانع نہ ہو دنیا کے ساتھ انسان کا یہی رابطہ (بجائے اس کے کہ دنیا کو انسان کا خادم بنائے) انسان کو دنیا پر قربان کر دیتا ہے اور انسان کو منزل انسانیت سے نیچے گرا دیتا ہے۔

۱ سورہ نجم ۵۳ - آیت ۲۹ - ۳۰

۲ سورہ رعد ۱۳ - آیت ۲۶

۳ سورہ روم ۳۰ - آیت ۷

ہنج البلاغہ میں بھی قرآن کی طرح یہی دو اقسام نظر آتی ہیں۔ فرمودات کی پہلی قسم میں (جن کی تعداد زیادہ ہے) باریک موشگافیوں، فصیح و بلیغ تشبیہوں، کنایوں اور استعاروں نیز موثر انداز کے ذریعے دنیا کی ناپائیداری اور اس کے قابل محبت نہ ہونے کی تشریح کی گئی ہے۔

فرمودات کی دوسری قسم نتیجہ اخذ کرنے کا کام دیتی ہے۔ بالکل انہی مذکورہ بالا آیات قرآنی کی طرح۔

خطبہ نمبر ۳۲ میں پہلے تو لوگوں کو دو حصوں (اہل دنیا اور اہل آخرت) میں تقسیم فرماتے ہیں۔ پھر اہل دنیا کی چار اقسام بیان کرتے ہیں۔

پہلی قسم۔ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو پُر امن اور بھیر طر صفت ہیں۔ جن سے کسی قسم کا ظاہری یا پوشیدہ و پُر فریب نقصان لوگوں کو نہیں پہنچتا۔ لیکن محض اس وجہ سے کہ ان میں اس بات کی صلاحیت ہی نہیں۔ وہ اس کی آرزو تو رکھتے ہیں لیکن طاقت نہیں رکھتے۔

دوسری قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے جو اس کی آرزو رکھتے ہیں اور اس پر قادر بھی ہیں۔ خوب کمرباندھ کر مال و دولت جمع کرتے ہیں۔ پھر حکومت و اقتدار و مقام حاصل کر لیتے ہیں اور ہر قسم کی بُرائی کے مرتکب ہوتے ہیں۔

تیسری قسم ان بھیر یا صفت لوگوں پر مشتمل ہے جو بظاہر بھیر کے لباس میں ہوتے ہیں گندم نما جو فردش ہیں۔ وہ دنیا پرست ہیں لیکن دین کے پردے میں۔ اظہار تقدس کے لیے سر جھکا کر چلتے ہیں۔ جھوٹے چھوٹے قدم اٹھا کر کپڑوں کو سمیٹ کر چلتے ہیں۔ لوگوں کے ساتھ بول سلوک کرتے ہیں کہ لوگ ان کے گرویدہ ہو جاتے ہیں اور لوگوں کی امانتوں کے امین بن جاتے ہیں۔ چوتھی قسم ان لوگوں کی ہے جو لیڈری اور قیادت کی آتش شوق میں جلتے رہتے ہیں لیکن نفس کی پستی ان کو گوشہ نشین بنا دیتی ہے اور اس حقارت کو چھپانے کے لیے

زاهدوں کا روپ دھار لیتے ہیں۔

علی علیہ السلام ان چاروں اقسام کے لوگوں کو مجموعی طور پر ایک ہی گروہ قرار دیتے ہیں اگرچہ ان چاروں میں امارت و غربت، طرز و روش اور روحانی استعداد کے لحاظ سے اختلاف ہے۔ لیکن آپؐ کی نظر میں یہ سب اہل دنیا ہیں۔ کیوں؟ اس لیے کہ ان سب میں ایک صفت مشترک ہے۔ اور وہ یہ کہ ان سب کو دنیا نے اپنے جال میں پھنسا لیا ہے۔ اور ان سے طاقت پر واز سلب کر لی ہے۔ یہ سب دنیا کے اسیر اور غلام ہیں۔

خطبے کے آخر میں ان کے مخالف گروہ (اہل آخرت) کی تعریف فرماتے ہیں۔
کہتے ہیں:

« وَلَبِئْسَ الْمُنْتَجِرُ أَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمَنًا »

یہ بہت گھاٹے کا سودا ہے کہ تو دنیا کو اپنے نفس کی قیمت

قرار دے۔ (اور دنیا کو اپنی انسانیت کے عوض حاصل کرے۔)

ناصر خسرو اس بارے میں کہتا ہے:

تیز نیگیں در جہان، شکار مرا

نیست دگر با غمناش کار مرا

”دنیا مجھے اپنے شکار کے طور پر نہیں پکڑ سکتی۔ کیونکہ میرا اس کے

عموں سے کوئی سروکار نہیں۔“

لا جرم اکنوں، جہان شکار من است

گرچہ ہی داشت اور، شکار مرا

”ناگزیر طور پر اب دنیا میری شکار ہے گرچہ پہلے میں اس کا شکار تھا؛

گرچہ ہی خلق را فکار کند
 کرد نیار و جهان فکار مرا
 ”گرچہ یہ سب خلق کو مضطرب و فکر مند کرتی ہے لیکن پھر بھی میرے
 افکار کے نزدیک نہیں پہنچ سکتی۔“

جان من از روزگار برتر شد
 بیم نیاید ز روزگار مرا
 ”میری روح عالم روزگار سے بالاتر ہو چکی ہے۔ اس لیے مجھے اب
 دنیا کا کوئی خوف نہیں رہا۔“

ہم پیشوایان دین کے فرمودات میں اس بات کا بار بار مشاہدہ کرتے
 ہیں کہ اصل موضوع بحث دنیا پر انسانیت کے قربان ہونے کا ہے۔ وہی انسانیت جسے کسی
 قیمت پر بھی قربان اور ضائع نہیں کیا جاسکتا۔

امیر المومنینؑ امام حسنؑ کے نام اپنی مشہور وصیت میں (جو بیچ البلاغہ کے
 خطوط میں مذکور ہے) فرماتے ہیں:

”اکرم نفسك من كل دنية فانك لن
 تحتاض بما تبذل من نفسك ثمناً۔“
 ”اپنے نفس کو پستیوں اور ذلتوں سے پاک رکھو۔ کیونکہ تیرے
 نفس کی کوئی قیمت لگائی نہیں جاسکتی۔“

بحار الانوار میں امام صادقؑ سے مروی ہے:

”اثامن بالنفس النفیسة ربها

ولیس لها فی الخلق کلہم ثمن

”میری گرانقدر انسانی حیثیت کا سودا صرف اپنے رب کے

ساتھ ہی ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ کائنات کی کوئی چیز

اس کی قیمت نہیں بن سکتی۔“

تحف العقول میں نقل ہوا ہے کہ :

”ایک دفعہ امام سجاد علیہ السلام سے سوال ہوا کہ سب سے بڑا

انسان کون ہے ؟“ فرمایا ”وہ جو پوری دنیا کو اپنے مقابلے میں

کچھ نہ سمجھے۔“

اس مضمون کی بہت سی روایات موجود ہیں جن کا تذکرہ ہم یہاں طوالت

کے خوف سے نہیں کر رہے۔

تشرآن، نہج البلاغہ اور ائمہ معصومینؑ کے دیگر فرمودات میں غور و فکر سے

یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے دنیا کی قدر و قیمت نہیں گھٹائی ہے بلکہ انسان کی

قدر و قیمت کو بلند کیا ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ دنیا انسان کے لیے ہو نہ کہ انسان دنیا

کے لیے۔ اسلام کا مقصد انسان کی حیثیت کو زندہ کرنا ہے نہ کہ دنیا کی حیثیت کو

گھٹانا۔!

حریت اور غلامی

نہج البلاغہ اور دنیا پرستی کی بحث طول پکڑ گئی۔ ایک نکتہ باقی رہ

گیا ہے جس سے چشم پوشی مناسب نہیں۔ نیز ہم نے اسے سوال کی صورت میں پہلے ذکر

کیا ہے۔ لیکن اس کا جواب نہیں دیا۔

وہ نکتہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے ساتھ روحانی و ذہنی تعلق و وابستگی

ایک قسم کی بیماری اور حیثیت انسانی کی بربادی کے مترادف ہے نیز رکود و جمود کا

باعث ہے تو پھر اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ وہ چیز مادی ہو یا معنوی، دنیوی ہو یا اخروی۔ بالفاظ دیگر خدائی ہو یا غیر خدائی۔

اگر دنیا اور مادیات سے پرہیز کی حکمت اسلام کے نزدیک انسان کی شخصیت، حیثیت اور اس کی آزادی نیز رکود و جمود سے نجات ہے تو چاہیے یہ کہ اسلام "آزادی مطلق" (یعنی بلا قید و شرط اور مکمل آزادی) کی دعوت دے۔ اور ہر قسم کی پابندی اور وابستگی کو کفر قرار دے۔ جیسا کہ بعض جدید فلسفیانہ نظریات (جو آزادی کو انسانی شخصیت کی بنیادی شرط قرار دیتے ہیں) میں اسی بات کا مشاہدہ ہوتا ہے۔

ان نظریات کے مطابق انسان کی انسانیت اور حیثیت عبارت ہے ہر قسم کی وابستگی اور ہر پابندی کے خلاف بغاوت اور ان سے آزادی سے (بغیر کسی استشار کے)۔ ان نظریات کی رو سے کسی بھی قسم کی شرائط کی پابندی اور ہر قسم کی وابستگی انسان کی حقیقی حیثیت کے منافی اور اپنی "خودی" سے بے گانگی شمار ہوگی۔

ان کا خیال یہ ہے کہ انسان اس وقت حقیقی انسان نیز انسانی خصوصیات کا حامل ہو سکتا ہے جب وہ اطاعت و تسلیم سے آزاد ہو۔ کسی چیز کے ساتھ انسان کی وابستگی اور شیفتگی کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز انسان کی توجہ اپنی طرف جلب کر لیتی ہے اور اسے اپنے آپ سے بے گانہ بنا دیتی ہے۔ نتیجہ یہ آزاد و آگاہ انسان اور اس کی شخصیت (جو آزادی اور آگاہی سے عبارت ہے) خود فراموشی اور اسیری و بندگی کا شکار ہو جاتی ہے۔ وہ خود فراموشی کی وجہ سے انسانی اقدار کو بھول جاتا ہے اور اسارت و غلامی کے باعث فعالیت و ترقی سے محروم اور رکود کا شکار ہو جاتا ہے۔

اگر دنیا پرستی کی مخالفت کا اسلامی فلسفہ انسانی شخصیت کا احیدہ ہے تو ضروری ہے کہ اسلام ہر قسم کی پرستش اور پابندی کی روک تھام کرے۔ حالانکہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اسلام مادیات سے رہائی کو معنویات کی پابندی کا مقدمہ

سمجھتا ہے۔ نیز دنیا سے آزادی کو امر آخرت کی پابندی اور ترک مادیات کو باعث حصولِ خدا قرار دیتا ہے۔

عرفان بھی (جو ہر قسم کی دل بستگی اور وابستگی سے آزادی و رہائی کا مدعی ہے) آزادی کے معاملے میں ایک چیز کو مستثنیٰ قرار دیتا ہے۔

حافظ کہتا ہے:

غلامِ ہمتِ آئم کہ زیرِ چرخِ کبود
زہرِ چہ رنگِ تعلقِ پزیرد آزاد است

”میں اس شخص کی ہمت کا غلام ہوں کہ جو اس نیلے آسمان کے نیچے ہر قسم کے تعلقات و روابط سے آزاد ہے۔“

مگر تعلقِ خاطر بہ ماہِ رخساری
کہ خاطر از ہمہ غم با بہ مہر او شاد است

”لیکن ایک تعلق کہ جو اس کے چاند جیسے رخسار کی فکر میں ہے کہ اس فکر میں سارے غم اس کی محبت سے خوشیاں ہیں۔“

فاش می گویم و از گفتہ خود دلشادم
بندہ عشقم و از ہر دو جہاں آزادم

”کھل کے کہتا ہوں اور اپنے کہنے سے خوش ہوں عشق کا بندہ ہوں اور دونوں جہانوں سے آزاد ہوں۔“

نیست بر لوحِ دلم جز الف قامت یار
چکمِ حرفِ دگر یادِ نداد استاد م

”میرے دل کی تختی پر سوائے یار کی قامت کے الف کے کچھ بھی نہیں۔
کیا کروں کہ اس الف کے سوا میرے استاد نے کوئی دوسرا حرف سکھایا ہی نہیں۔“

عرفان کے نقطہ نظر سے چاہیے تو یہ کہ انسان دونوں جہان سے آزاد ہو لیکن
عشق کی غلامی ضروری ہے۔ دل کی تختی ہر تحریر سے خالی ہو سوائے الف قامت یار کے۔
کسی چیز سے لگاؤ نہ رکھے سوائے ایک ماہ رخ کے جس کے طفیل کوئی غم اثر نہ کرے۔
یعنی خدا۔

ہیومن فلاسفی کی رو سے عرفان جس آزادی کی بات کرتا ہے وہ انسان کے
لیے بے کار ہے۔ کیونکہ آزادی ایک نسبی چیز ہے۔ ہر چیز سے آزادی کا ایک ہی ہدف
ہے۔ اسارت بہر حال اسارت ہے۔ وابستگی آخر وابستگی ہے۔ خواہ اس کی وجہ کچھ بھی
ہو۔ یہ ہے وہ سوال جو بعض جدید فلسفی نظریات کے حامیوں کے ذہن میں اٹھتا ہے۔
ہم اس نکتے کو پوری طرح واضح کرنے کے لیے بعض فلسفیانہ مسائل کی
طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں۔

اولاً یہ کہ ممکن ہے کوئی یوں کہے : انسان کے لیے ایک شخصیت اور
”خودی“ کا فرض کرنا اور اس چیز کو ضروری قرار دینا کہ انسان کی شخصیت محفوظ
رہے اور اس کی خودی بے خودی میں تبدیل نہ ہو، انسان کی ترقی اور تحریک کے منافی
ہے۔ کیونکہ حرکت حالات کی تبدیلی سے عبارت ہے۔ یعنی ایک چیز سے دوسری چیز
ہونا۔ ایک چیز اپنی اصلی حالت میں صرف جمود و رکود کی صورت میں ہی باقی رہ سکتی
ہے۔ اسی لیے بعض قدیم فلسفیوں نے حرکت کی تعریف غیریت (یعنی مختلف ہونے)
سے کی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ایک طرف سے انسان کے لیے خودی تراشنا اور اس کی حفاظت

کی تاکید کرنا تاکہ بے خودی میں تبدیل نہ ہو جائے اور دوسری طرف سے حرکت و فعالیت اور ارتقار کا دعویٰ کرنا ایک لاینحل تناقض ہے۔ بعض لوگوں نے اسی تضاد سے بچنے کے لیے یہ کہا ہے کہ انسان کی خودی یہ ہے کہ وہ خودی سے عاری ہو۔ بالفاظ دیگر انسان ہونے سے مراد ہے حدود سے آزاد ہونا۔ انسانیت کی حد بے حدی ہے۔ اس کی علامت بے علامتی۔ اس کا رنگ بے رنگی۔ اس کی شکل بے شکلی اور اس کی شرط بے شرطی۔ اور اس کی ماہیت بے ماہیتی ہے۔ کسی بھی حد، قید، رنگ، شکل، ماہیت اور ماہیت سے اسے متصف کرنا اس کی حقیقت کو اس سے سلب کرنے کے مترادف ہے۔

یہ نظریہ فلسفے کی بہ نسبت شعر و تخیل سے زیادہ قریب ہے۔ ہر قسم کی حد، رنگ اور شکل سے عاری ہونا صرف دو صورتوں میں ممکن ہے۔ ایک یہ کہ کوئی ایسی ہستی ہو جو مکمل طور پر لامتناہی، وجود محض اور بے پایاں ہو یعنی ایک ایسی ہستی جس کی کوئی حد اور انتہا نہ ہو۔ ہر زمانے اور ہر مکان و مقام کو محیط ہو، ہر چیز پر قدرت و تسلط رکھتی ہو، جس طرح خدا کی ذات۔ ایسی ہستی کے لیے حرکت اور ارتقار محال ہے۔ کیونکہ حرکت و ارتقاء نقص سے کمال کی طرف سفر کا نام ہے اور ایسی ذات میں نقص کا امکان نہیں۔

دوسری جانب ایک ایسا وجود ہے جو ہر فعلیت اور کمال سے خالی ہے یعنی "امکان محض"، "استعداد محض"، "لا فعلیت محض"، یہ عدم کا ہمسایہ ہے مگر حاشیہ "وجود" میں واقع ہوا ہے۔ اپنی کوئی حقیقت و ماہیت نہیں رکھتا لیکن ہر حقیقت، ماہیت اور تعین کو قبول کر لیتا ہے۔ ایسا موجود اپنی ذات میں "لا تعین محض" ہوتے ہوئے بھی ہمیشہ کسی نہ کسی تعین کے ضمن میں جنم لیتا ہے۔ یہ بذاتہ خود بے رنگ و بے شکل ہونے کے ساتھ ساتھ ہمیشہ رنگ و شکل رکھنے والی کسی ذات ہی میں پوشیدہ رہتا ہے۔ ایسا موجود فلسفیوں کی اصطلاح میں "ہیولائے اولیٰ" یا "مادۃ المواد" کے نام

سے پہچانا جاتا ہے۔ "ہیولائے اولیٰ" وجود کے نزولی مراتب میں "وجود" کی سرحد پر قرار پاتا ہے۔ جیسا کہ خدائے تعالیٰ کا وجود صعودی مراتب کے لحاظ سے "وجود" کی اعلیٰ حدوں کو تشکیل دیتا ہے البتہ ذات باری تعالیٰ کی حدیں تمام موجودات کے وجود پر محیط ہیں۔ انسان دوسری موجودات کی طرح ان دو حدوں کے درمیان ہے۔ یعنی ہر طرح کے تبیین سے عاری نہیں ہو سکتا ہے۔ انسان کا دوسرے موجودات سے یہی فرق ہے کہ انسان کا تکامل کسی حد پر نہیں رکتا۔ بقیہ موجودات ایک معین مقام تک جاسکتے ہیں اور اس سے آگے نہیں جا پاتے۔ لیکن انسان رکاوٹ کی کوئی حد نہیں رکھتا۔ انسان وجودی لحاظ سے ایک خاص طبیعت کا حامل ہے لیکن "اصالت ماہیت" والے فلسفیوں کے نظریہ، یعنی وہ ہر چیز کی ذات کو اس کی ماہیت مانتے اور تمام تبدیلیوں کو اشیاء کے عوارض تصور کرتے تھے۔ اس کے برخلاف انسان کی وجودی طبیعت دوسری مادی چیزوں کی وجودی طبیعت کی طرح سیلابی و جولانی ہے۔ لیکن پچھلے فرق کے ساتھ کہ انسان کی حرکت و سفر کی حد لامحدود ہے۔

قرآن کے کچھ مفسرین خود اس آیت کریمہ "یا اہل یثرب لا مقام لکم" کی تاویل و تفسیر میں یثرب کو انسانیت سمجھتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ انسان ہی ہے کہ جس کا کوئی مقام نہیں، وہ معین منزل نہیں رکھتا۔ جتنا آگے جائے پھر بھی بالاتر مقام تک پہنچ سکتا ہے۔

فی الحال اس رخ سے بحث مقصود نہیں کہ آیات قرآنی میں ایسی تاویلیں کرنے کا ہیں حق ہے یا نہیں۔ غرض یہ ہے کہ علماء اسلام انسان کو یوں پہچانتے تھے۔

حدیث معراج میں اس مقام پر کہ جب جبریل امینؑ آگے بڑھنے سے رک جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر بال برابر بھی آگے بڑھوں تو جل جاؤں۔ رسول اکرمؐ بچھڑ بھی آگے بڑھتے ہیں۔ اس حقیقت کی طرف اشارہ پوشیدہ ہے۔

نیز جیسا کہ ہم جانتے ہیں علماء اسلام کے درمیان رسول اکرمؐ اور آپؐ کی آلؑ پر صلوات کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہم صلوات کے ذریعے (وجوہاً یا استحباباً) رسولؐ اور آپؐ کی آلؑ اطہارؑ کے لیے مزید رحمت طلب کرتے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا صلوات بھیجنے میں رسول اکرمؐ (جو کہ کامل ترین انسان ہیں) کے لیے کوئی فائدہ ہے؟ یعنی کیا رسول اکرمؐ کا مقام اس سے بھی بلند ہو سکتا ہے؟ (اور صلوات رسولؐ کے مقام کی مزید بلندی کے لیے ہے) یا نہیں۔ بلکہ صلوات کا فائدہ سو فیصد صلوات بھیجنے والے کو ملتا ہے اور محمدؐ و آلؑ محمدؐ کے لیے رحمت طلب کرنا تحصیل حاصل اور عبث ہے۔ (کیونکہ جو مقام ان کو حاصل ہے اس میں اضافہ کا تصور ممکن نہیں)

مرحوم سید علی خان نے شرح صحیفہ میں اس بحث کو چھیڑا ہے۔ علماء کے ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ رسول اکرمؐ کا مقام و مرتبہ ہر وقت رو بہ ترقی ہے اور ارتقار کا یہ عمل کبھی بھی نہیں تھمتا۔

ہاں یہ ہے انسان کا مقام۔ انسان کو جس نے اس رتبہ تک پہنچایا وہ اس کا لاتعین محض ہونا نہیں بلکہ ایک طرح کا تعین اس کا سبب ہے کہ جسے انسانی فطرت یا دوسرے نام دیے جاتے ہیں۔

انسان کسی حد کا پابند نہیں۔ البتہ راہ کا پابند ہے۔ قرآن بارہا انسان کے لیے مخصوص راستے (صراط مستقیم) کا ذکر کرتا ہے۔ انسان کسی منزل کا پابند نہیں اسے چاہیے کہ کسی بھی منزل پر نہ رکے البتہ مدار کا پابند رہے۔ یعنی لاتناہی منزل کی طرف اس کا سفر ایک خاص مدار کے اندر ہونا چاہیے۔ انسان کا سفر اس وقت باعث ارتقار و تکامل

ہے جبکہ مدارِ انسانی میں ہونہ کہ اس سے باہر کسی اور مدار میں (مثلاً کتے اور سونے کے مدار میں) اور ہر مدار سے آزاد یعنی حرج و مرج کا باعث نہ ہو۔

وجودیت EXISTENTIALISM کا نظریہ

اس لحاظ سے اگر سٹینڈلزم پر اعتراض درست ہے جس کے نظریہ کی رو سے انسان ہر طرح کے تعین، رنگ و شکل اور ہر قید و بند (چاہے یہ کسی خاص مدار یا راہ کی ہو) سے آزاد ہے۔ وہ ان چیزوں کو انسان کی انسانیت کے خلاف سمجھتے ہیں۔ وہ صرف اور صرف آزادی، بے لگامی، سرکشی اور عصیان پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اس فلسفے کے نتیجے میں اخلاقی پستی، قید و بند اور ہر ذمہ داری کا انکار سامنے آتا ہے۔

کیا ارتقاء انسانیت بے خودی ہے؟

اب ہم اپنے پہلے موضوع کی طرف آتے ہیں کہ کیا کمال کی طرف سفر کا لازمہ بے خودی اور خود فراموشی ہے۔ کیا یہ ضروری ہے کہ ہر چیز یا تو اپنا وجود برقرار رکھے تاکہ اس کی خودی باقی رہے۔ بصورتِ دیگر کمال کا سفر اختیار کرے؟ پس انسان یا تو انسان رہے اور یا تکامل کی راہ اختیار کرے اور انسان سے غیر انسان بن جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ منزلِ مقصود اور کمال کی طرف سفر اور صحیح راہ پر فطری ارتقائی منازل طے کرنے کا لازمہ یہ نہیں کہ کوئی چیز اپنی حقیقت کھو کر کسی اور چیز میں تبدیل ہو جائے۔

جو چیز کسی موجود کو تشکیل دیتی ہے وہ اس کا وجود ہے اس کی ماہیت نہیں۔ ماہیت اور نوعیت کی تبدیلی اس چیز کے وجود میں تبدیلی کا موجب ہرگز نہیں بن سکتی۔ صدر المتأہدین جو اسی میدان کے سرخیل ہیں، صاف صاف بیان کرتے ہیں کہ

انسان کی کوئی خاص نوعیت نہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ہر وہ چیز جو کمال کی جانب رواں دواں ہو کمال کے مختلف مراحل میں مختلف انواع میں بدلتی رہتی ہے۔ ایک ہی نوعیت پر باقی نہیں رہتی۔ ایک ناقص چیز کا اپنے کمالِ فطری کے ساتھ رابطہ کسی غیر سے رابطہ نہیں بلکہ یہ رابطہ خود اپنے ساتھ رابطہ ہے۔ یعنی کسی چیز کے ضعیف وجود کا رابطہ ہے اس کے قوی وجود کے ساتھ۔ اشیاء کا اپنے کمالِ حقیقی کی طرف سفر خود اپنے سے اپنی طرف کا سفر ہے۔

جب کسی پورے کے بیج سے کوئل پھوٹتی ہے۔ اور اس سے ٹہنی پتے اور پھول وجود میں آتے ہیں تو اس کا مقصد یہ نہیں کہ اس کی اصل ختم ہوگئی اور غیر میں تبدیل ہوگئی۔ اگر وہ صاحب شعور ہوتا تو اسے غیرت اور بے گانگی کا احساس نہ ہوتا۔

بنابریں کمالِ حقیقی اور منزلِ اصلی کے ساتھ عشق گویا اپنے برتر وجود کے ساتھ عشق ہے اور قابلِ تعریف۔ یعنی ایک پسندیدہ خود خواہی ہے۔
شیخ اشراقی نے ایک عمدہ رباعی کہی ہے۔ کہتے ہیں :

ہاں تا سررشتہ خرد گم نکنی
خود را ز برای نیک و بد گم نکنی

”خبردار عقل و خرد کے دامن کو ہاتھ سے جانے نہ دینا۔ خود کو نیک و بد کے لیے کھو نہ دینا۔“

رہرو توئی وراہ توئی منزل تو
ہشدار کہ راہ خود بہ خود گم نکنی
”راہ رو تو ہے راہ بھی تو ہی ہے منزل بھی تو۔ ہوشیار کہ اپنے راستے کو خود اپنی ہی خاطر گم نہ کرنا۔“

ان تمہیدی بیانات کے بعد ہم اجمالی طور پر یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ خدا کی چاہت، خدا کی طرف سفر، خدا سے مضبوط رابطہ و عشق، اس کی بندگی اور اطاعت اور غیر اللہ کی چاہت اس کی طرف سفر، غیر اللہ سے رابطہ و عشق اور غیر اللہ کی بندگی اور اطاعت کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔

خدا کی بندگی میں آزادی ہے۔ یہ وہ واحد رابطہ ہے جس میں انجماد اور توقف نہیں، یہ واحد بندگی ہے جس میں خود فراموشی اور بے خودی نہیں۔ کیوں؟ اس لیے کہ وہ ہر وجود کے لیے باعث کمال ہے۔ تمام موجودات کا مقصود فطری ہے۔

”وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی“

اب ہم اس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں کہ قرآن کے اس بیان کہ خدا فراموشی خود فراموشی ہے۔ خدا سے محرومی ہر چیز سے محرومی ہے۔ اور خدا سے جدائی مکمل تباہی ہے کی توضیح و تشریح کر سکیں۔

خودزیالی اور خود فراموشی

مجھے یاد ہے کہ قریباً اٹھارہ سال قبل جب میں کسی خصوصی اجتماع میں قرآن کی بعض آیتوں کی تفسیر بیان کر رہا تھا تو پہلی مرتبہ اس نکتے سے آگاہ ہوا کہ قرآن کبھی کبھی بعض افراد کے بارے میں خاص الفاظ استعمال کرتا ہے۔ مثال کے طور پر خودزیالی، خود فراموشی اور خود فروشی وغیرہ۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے :

”قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا

لَيَفْتَرُونَ“۔ ۱۷

”بے شک وہ اپنے آپ کو ہار گئے اور ان کے خود ساختہ
خدا غائب ہو گئے۔“

”قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ“
”کہہ دیجئے کہ حقیقی نقصان اٹھانے والے اور محروم افراد وہ ہیں
جنہوں نے اپنے نفس کا نقصان کیا اور جن کا وجود خالص
میں ہے۔“

ایک اور جگہ ارشاد ہوا:

”نَسُوا اللَّهَ فَنَسُوا أَنْفُسَهُمْ“^{۱۵}
”وہ خدا سے غافل ہو گئے اور اسے بھلا دیا۔ پس خدا نے ان
کو ان کے وجود سے بے گانہ و غافل بنا دیا۔“

ایک فلسفی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے
کہ انسان خود کو ہار جائے۔ اپنے وجود سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ ہارنے اور ہاتھ دھو بیٹھنے
کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک ہارنے والا اور ہاتھ دھو بیٹھنے والا دوسرے
ہاری ہوئی اور ہاتھ سے گئی چیز۔ پس یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان خود اپنا نقصان کرے۔
اپنے آپ کو ہارے، اپنے وجود سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ کیا یہ باعث تضاد نہیں (یعنی
یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان خود ہارنے والا بھی ہو، ہاری ہوئی چیز بھی)

نیز یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان خود کو بھول جائے۔ انسان جب تک زندہ
ہے اپنے وجود میں غرق ہے۔ ہر چیز کو اپنے آئینے میں دیکھتا ہے۔ اس کی توجہ ہر چیز سے

۱۵ سورہ زمر ۳۹ - آیت ۱۵

۱۶ سورہ حشر ۵۹ - آیت ۱۹

قبل اپنے اوپر ہوتی ہے۔ پس وہ کیسے اپنے آپ کو بھول سکتا ہے؟
میں بعد میں اس حقیقت کی طرف ملتفت ہوا کہ اسلامی تعلیمات خاص

کر دعاؤں اور احادیث میں نیز اسلامی عرفانی ادب بلکہ خود اسلامی عرفان میں بھی
یہ باتیں موجود ہیں اور انھیں بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔

نیز میں اس نتیجے پر پہنچا کہ انسان کبھی کبھی اپنی ذات کو کھٹلا دیتا ہے اور
کسی اور چیز کو "خود" سمجھتا ہے اور چونکہ کسی اور شے کو "خود" سمجھتا ہے بنا بریں بزم
خود جو کچھ اپنے لیے کرتا ہے درحقیقت کسی دوسری چیز کے لیے انجام دیتا ہے اور اپنی
اصلی حیثیت کو ترک اور مسخ کر دیتا ہے۔

مثلاً جو انسان اسی جسم و تن کو اپنا حقیقی اور مکمل وجود سمجھتا ہے اور جو
کچھ کرتا ہے اسی "تن" کے لیے انجام دیتا ہے۔ اس نے گویا اپنے وجود کو کھود دیا اور
کھٹلا دیا ہے اور جو اس کا حقیقی وجود نہیں اُسے اپنا وجود سمجھ لیا ہے۔ مولوی کے
بقول اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو بظاہر کسی زمین کا مالک ہے۔ وہ اس
زمین میں محنت و مشقت کرتا ہے۔ عمارتی سامان اور مزدوروں کا انتظام کرتا ہے۔
اور عمارت تعمیر کرتا ہے۔ رنگ و روغن فرش اور پردوں سے اسے سنوارتا اور سجاتا
ہے۔ لیکن جب اس میں منتقل ہونے لگتا ہے تو اچانک معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمین جس
پر اس نے یہ عمارت بنائی تھی اس کی اپنی نہیں بلکہ اس نے کسی دوسرے کی زمین پر
تعمیرات کا کام انجام دیا ہے۔ اس کی اپنی زمین ساتھ ہی ویران پڑی ہے۔

در زمین دیگران خانہ مکن

کار خود کن کار بیگانہ مکن

"دوسروں کی زمین پر سیرانہ کر، اپنا کام کر، اجنبی کا کام نہ کر۔"

کیست بیگانہ تن خاکی تو
 کز برای دوست غم ناک تو
 "کون بے گانہ ہے؟ یہ تیرا خالی بدن کہ جس کی خاطر تو اس قدر
 پریشان رہتا ہے۔"

تا تو تن را چرب و شیریں می دهی
 گوهر جان را نیابی فرہی
 "جب تک اس جسم کو چرب و شیریں چیزیں دیتا رہے گا اس وقت
 تک تیری روح کا گوہر نشوونما نہیں پائے گا۔"
 دوسری جگہ کہتے ہیں :

ای کہ در پیکار خود را باختہ
 دیگران را تو ز خود نشاختہ
 "اے وہ شخص جو خودی کی جنگ ہار چکا ہے تو اپنے اور دوسروں
 کے درمیان تمیز نہیں دے سکا ہے۔"

تو بہ ہر صورت کہ آئی بیستی
 کہ منم این واللہ این تو نیستی
 "تم جس حال میں زندگی بسر کرتے ہو، تم وہی ہو۔ تم سمجھتے ہو کہ
 انسانیت اسی کا نام ہے لیکن واللہ ایسا نہیں تم نے اپنی حقیقت اپنی خودی کو کھو دیا ہے۔"

یک زمان تنہا بمانی تو ز خلق
 در غم و اندیشہ مانی تا بہ خلق
 "تم اگر اسی راہ پر چلتے رہے تو پاک فطرت انسانوں سے جدا ہو

جاؤ گے اور تنہائی کا غم دغصہ تمہیں ہلاک کر دے گا۔“

این تو کی باشی کہ تو آں اودی
کہ خوش و زیبا و سرمست خودی
”تمہاری حقیقت کیا ہے؟ اس یکتا ہستی (خدا) سے وابستگی تمہاری حقیقت
ہے جبکہ تم اپنی حقیقت بھلا کر اسی مادی دنیا میں مست و خوش ہو۔“

امیر المومنین علی علیہ السلام ایک نہایت عمدہ اور عمیق نکتہ بیان
فرماتے ہیں :

”عجبت لمن ینشد ضالۃ و قد اضل

نفسہ فلا یطلبہا۔“ لے

”تعجب ہے مجھے اس آدمی پر جو اپنے کسی گمشدہ مال کی
”تلاش میں نکلے لیکن اپنے وجودِ گم گشتہ کو نہ ڈھونڈے۔“
خود فراموشی سے مراد صرف یہی نہیں کہ انسان اپنی حقیقت اور ماہیت
کو نہ سمجھے۔ مثلاً اپنے جسمانی وجود اور برزخی وجود میں اشتباہ کرے (جیسا کہ
اہل سلوک گاہے اس اشتباہ میں مبتلا ہوتے ہیں)

جیسا کہ ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا، ہر وہ چیز جو کمال کی طرف
اپنی فطری راہ پر گامزن ہو، درحقیقت ”اپنے“ سے ”اپنی“ طرف سفر کرتی ہے۔
یعنی اپنے ناقص وجود سے اپنے کامل وجود کی طرف محو سفر ہے۔

بنابریں کمال حقیقی کی طرف سفر کی راہ سے کسی چیز کا منحرف ہونا اپنے وجود سے انحراف ہے۔ یہ انحراف سب سے زیادہ انسان میں پایا جاتا ہے جو آزاد اور صاحب اختیار و ارادہ ہے۔ غلط منزل کا انتخاب حقیقتاً اپنے حقیقی وجود سے انحراف ہے۔ یعنی اپنے وجود کے منافی چیز کو اپنا وجود سمجھنا ہے۔ مادیت کا اسیر اور اسی میں غرق ہونے کی جو مذمت کی گئی ہے وہ اسی پہلو کے پیش نظر ہے۔

پس انحرافی مقصد و ہدف کا حامل ہونا اس بات کا ایک سبب بنتا ہے کہ اپنے سے غیر کو اپنی جگہ لے آئے جس کے نتیجہ میں اپنی حقیقت کو فراموش کر دے اور اسے ہاتھ سے دے دے، اسے فروخت کر دے۔

منحرف اور غلط مقصد و منزل کو اپنا ماحول اس بات کا موجب نہیں کہ انسان "خود فراموشی" کی بیماری میں مبتلا ہو جائے۔ بلکہ بات یہاں تک پہنچتی ہے کہ انسان کی حقیقت اور ماہیت ہی مسخ ہو جاتی ہے اور وہ اسی چیز کی مانند بن جاتی ہے۔

اسلامی تعلیمات میں اس بات پر کافی بحث ہوئی ہے کہ انسان جس چیز کو پسند اور اس سے عشق کرتا ہے اسی کے ساتھ محشور ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ :

”من احب حجراً حشر اللہ معه“۔ اے

یعنی ہر شخص جس چیز سے لگاؤ رکھتا ہو (اگرچہ کوئی پتھر ہی کیوں

نہ ہو) اسی کے ساتھ روز قیامت محشور ہوگا۔

اس مسئلہ حقیقت کے پیش نظر کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے قیامت

کے دن انسان کے اعمال مجسم ہو کر ظاہر ہوں گے، یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی چیز سے عشق و لگاؤ اس کو انسان کا مقصود و مطلوب اور ہدف بنا دیتا ہے۔ اور وہ چیز

درحقیقت انسانی شخصیت کی تعمیر میں دخیل ہو جاتی ہے۔ وہ ہدف گرچہ غلط ہو لیکن اس بات کا سبب بنتا ہے کہ انسان کی روح اور حقیقت اسی چیز میں تبدیل ہو جائے۔ مسلمان دانشوروں نے اس بارے میں بہت کچھ کہا ہے جو انتہائی جاذبِ نظر ہے۔ فی الحال ان پر بحث کی گنجائش نہیں۔ یہاں ایک رباعی کے ذکر کے ساتھ گفتگو کا دامن سمیٹتے ہیں:

گر در طلب گوہر کانی، کانی

ور در پی جستجوی جانی، جانی

”اگر تمھیں خزانے اور جواہرات کی تلاش ہے تو تم وہی خزانہ ہو اور اگر

روح کی جستجو ہے تو تم وہی روح ہو۔“

من فاش کنم حقیقت مطلب را

ہر چیز کہ در جستن آئی، آئی

”میں اس حقیقت سے پردہ ہٹاتا ہوں کہ جس چیز کی تمھیں تلاش ہے

تم وہی ہو۔“

عرفانِ ذات اور خدا شناسی

ان دو صورتوں کے علاوہ اپنے آپ کو پانے کے لیے ایک اور شرط بھی ہے

وہ ہے اپنے خالق و موجد و علت کو پانا اور پہچاننا۔ یعنی محال ہے کہ انسان اپنے خالق

(اپنے وجود کی علت) کو پہچانے بغیر خود کو پہچان لے۔ ہر چیز کی علت اس چیز سے

مقدم ہے۔ اس کی نسبت علت اس سے زیادہ نزدیک ہے۔

”وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ لے

”اور ہم اس سے رگ گردن سے زیادہ قریب ہیں۔“

”وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ“

”اور یاد رکھو کہ خدا انسان اور اس کے دل کے درمیان حائل ہو جاتا ہے۔“

مسلمان عرفا اس نکتے کو شدید اہمیت دیتے ہیں کہ نفس کی معرفت اور

خدا کی معرفت ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ اپنے نفس کا حقیقی شہود و نظارہ ذات

حق کے شہود اور پہچان کے ساتھ لازم و ملزوم ہے۔ اہل عرفان معرفت نفس سے

متعلق امور میں فلسفیوں پر تنقید کرتے ہیں اور ان کی باتوں کو کافی نہیں سمجھتے۔

ان مظلوم سوالات میں سے ایک جو شیخ محمود شبستری کے نام خراسان

سے ارسال کیے گئے (اور انھوں نے ان کا مظلوم جواب دیا۔ اس طرح ”گلشن راز“ نامی

ادبی شہ پارہ وجود میں آیا) اسی بارے میں ہے۔ سوال کرنے والوں پوچھتا ہے:

کہ باشم من؟ مرا از من خبر کن

چہ معنی دارد اندر خود سفر کن

”میں کون ہوں؟ مجھے میرے بارے میں باخبر کرو۔ اپنے اندر سفر کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟“

شیخ محمود شبستری اسے تفصیل سے جواب دیتے ہیں۔ ان میں سے چند

اشعار یہ ہیں:

ہمہ یک نور دان، اشباح و ارواح

گہ از آئینہ پیدا گہ زمصباح

”سب اشبہ و ارواح کو ایک ہی نور جانو جو کبھی آئینہ میں جلوہ گر

ہوتا ہے اور کبھی چراغ میں۔“

تو گوئی لفظ من در ہر عبارت
 بہ سوی روح می باشد اشارت
 "گویا تیری ہر بات میں لفظ "میں" روح کی جانب اشارہ ہے۔"
 من و تو برتر از جان و تن آمد
 کہ این ہر دو ز اجزای من آمد
 "میں" اور "تو" روح اور جسم سے اعلیٰ ہیں کہ یہ دونوں میرے اجزا ہیں۔"
 بروای خواجہ خود را نیک بشناس
 کہ بنود فرہی مانند آماں
 "اے خواجہ! جا اپنے آپ کو اچھی طرح پہچان کہ صحت و رم کا نام نہیں ہے۔"
 یکی رہ برتر از کون و مکان شو
 جہاں بگذار و خود در خود جہاں شو
 "اس دنیا کو ترک کر اور اس کون و مکان سے برتر ہو جا۔ اس جہان کو
 چھوڑ کر اپنے ہی اندر ایک دنیا پیدا کر۔"
 اس بات کے پیش نظر کہ اس نکتے کی تشریح کے لیے کافی بحث
 کی ضرورت ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں اس لیے مزید بحث سے احتراز کرتے
 ہیں۔ البتہ اجمالاً صرف اتنا کہتا ہوں کہ اپنی پہچان خدا کی پہچان سے جدا نہیں اور
 یہی بات رسول اکرمؐ اور علی علیہ السلام سے مروی جملے میں مقصود و مطلوب

لے۔ اس بیت میں محی الدین عربی کے مشہور جملے کی طرٹ اشارہ ہوا ہے جس میں اس
 نے کہا ہے: جو کوئی فلسفیوں کے قول کے مطابق معرفت نفس کے حاصل ہونے کا دعویٰ
 کرے۔ فقد استسمن ذا ورم و نفع فی غیر صرم

ہے کہ :

”مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ“

”جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔“

نیز منہج البلاغہ میں علی علیہ السلام کے اس جواب سے بھی یہی مراد ہے
جو آپؐ نے اس سوال کے جواب میں دیا :

”هل رأيت ربك۔“

”کیا آپؐ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟“

آپؐ کا جواب یہ ہے :

”انا عبد ما لا ادري؟“

”تو کیا ایسی چیز کی عبادت کر رہا ہوں جسے میں نہیں دیکھتا؟“

اس کے بعد آپؐ نے یوں تشریح فرمائی :

”لا تراہ المیون بمشاہدۃ العیان ولكن

تدرکہ الملوب بحقائق الایمان۔“^۱ اے

”ظاہری آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں البتہ ایمانی قوت

اور دل کی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے؟“

ایک نہایت دلچسپ نکتہ جو قرآن کریم کے الفاظ میں پوشیدہ ہے یہ ہے کہ

انسان جب تک خدا سے ہاتھ نہ دھو بیٹھے اپنا بھی مالک ہے۔ جب تک اس پر توجہ ہے

اپنے وجود سے بھی غافل نہیں۔ لیکن اگر خدا کو بھلا دے تو اس کا لازمہ ہے خود فراموشی۔

”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ“^۲ اے

” اور خبردار ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے خدا کو بھلا

دیا تو خدا نے خود ان کے نفسوں کو بھلا دیا۔“

مولوی ان اشعار کے بعد جن کا پہلا حصہ ہم نے اس سے قبل نقل کیا

کہتا ہے :

گر میان مشک تن را جا شود

وقت مردن گند آن پیدا شود

اگر مُشک سے بھی اپنے جسم کو معطر رکھا جائے تب بھی مرنے کے

وقت اس سے بدبو اُٹھے گی۔“

مشک را برتن مزین، برجان بمال

مشک چه بود؟ نام پاک ذوالجلال

” اس لیے مُشک کو جسم پر نہ ملو بلکہ اپنی روح پر ملو۔ مُشک کیا ہے؟

رب ذوالجلال کا پاک نام۔“

حافظ کہتا ہے :

حضورِ گرہی خواہی از او غائب شو حافظ

متی ماتلق من مخوی دع الدنیا واهملہا

” اے حافظ اگر تو ہمیشہ اس کی بارگاہ میں رہنا چاہتا ہے تو اس سے

کبھی غائب نہ ہو۔ کب ایک ایسا انسان جو خواہشات دنیا رکھتا ہے اس سے ملاقات

کر سکتا ہے۔ دنیا کو چھوڑ اور اسے نظر انداز کر۔“

یہاں سے معلوم ہوا کہ خدا کی یاد کیوں دل کی زندگی اور روشنی، سکون

روح نیز آدمی کے ضمیر کی پاکی، لطافت، خشوع، اطمینان اور انسان کی بیداری،

آگاہی اور ہوشیاری کا باعث و سبب ہے۔

کیا ہی لطافت اور گہرائی ہے نہج البلاغہ میں علی علیہ السلام کے
اس فرمان میں :

”إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ حِجَالًا لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ
بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ، وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ، وَ
تَشْقَاذُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ، وَمَا يَبْرَحُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ
الْأَوْدَةُ فِي الْبُزْهَةِ بَعْدَ الْبُزْهَةِ وَفِي أَرْوَاحِ
الْفَتَرَاتِ رِجَالٌ نَاجَاهُمْ فِي نِيرِهِمْ، وَكَلَّمَهُمْ
فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ يَقْظَةٍ فِي
الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ وَالْأَفْئِدَةِ“ لے

”خداوند عالم نے اپنی یاد کو دلوں کی نورانیت اور پاکیزگی کا باعث
قرار دیا ہے۔ یاد خدا کی وجہ سے ہی دلوں کا بہر اپن سماعت میں
بدل جاتا ہے، اندھا پن بصارت میں اور اس کی سرکشی اطاعت
میں بدل جاتی ہے۔ ہر زمانے میں ایسے لوگ رہے ہیں جن کے
افکار میں خدا سرگوشی اور ان کی عقلوں سے گفتگو فرماتا ہے“

عسقران ذات میں عبادت کا کردار

عبادت کے بارے میں باتیں بہت زیادہ ہیں اور ان کی تشریح کے لیے درجنوں
مقالات کی ضرورت ہے۔ یہاں صرف ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہوں اور وہ ہے

”اپنے آپ کو پانے میں عبادت کا کردار“

مادیات میں کھوجانا اور غرق ہونا جس طرح انسان کو اپنی حقیقت سے دور اور بیگانہ بنا دیتا ہے، عبادت اس کے برعکس مادیات کے بھنور میں پھنسے ہوئے انسان کو نجات دیتی ہے اور غفلت سے رہائی عطا کرتی ہے۔ عبادت اور یاد خدا کے ذریعے ہی انسان اپنے اصلی وجود کو پاسکتا ہے۔ اپنے نقائص سے آگاہ ہوتا ہے۔ زندگی اور زمان و مکان کا بلبندی سے نظارہ کر سکتا ہے۔ عبادت کے طفیل ہی انسان دنیا کی محدود مادی تمناؤں اور آرزوؤں کی حقیقت سے باخبر ہوتا ہے اور اس میں یہ تڑپ پیدا ہوتی ہے کہ زندگی کی حقیقت تک پہنچ جائے۔

مجھے اس دور کے مشہور دانشور آئن اسٹائن کی ایک بات پر ہمیشہ تعجب ہوتا ہے۔ نیز زیادہ حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ آئن اسٹائن فرکس اور یامنی کا ماہر ہے نہ کہ نفسیاتی، اخلاقی، مذہبی اور فلسفی امور کا۔ وہ مذہب کو تین اقسام میں تقسیم کرتا ہے۔ پھر تیسری قسم (جو حقیقی مذہب ہے) کو مذہب ہستی یا مذہب وجود کا نام دیتا ہے۔ اور مذہب حقیقی کے بارے میں انسانی جذبے کی یوں تشریح کرتا ہے:

”اس مذہب میں ایک طرف سے انسان، انسانی اہداف اور

آرزوؤں کی محدودیت اور دوسری طرف سے موجودات کا

مشاہدہ کرتا ہے..... وہ اپنے وجود کو ایک طرح کا قید خانہ

سمجھتا ہے اور چاہتا ہے کہ جسم و تن کی قید سے آزاد ہو اور

تمام موجودات کو ایک ہی حقیقت کے طور پر پالے۔“

ولیم جیمز دعا و مناجات کے بارے میں کہتا ہے :

”دعا و مناجات اس امر کا لازمی نتیجہ ہے کہ اکثر لوگ
(خواہ ہمیشہ یا کبھی) قلبی طور پر اس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔
دنیا کا حقیر ترین آدمی بھی اس بلند فکر کے ذریعے اپنے آپ
کو باقیمت بناتا ہے۔“ ۱

اپنے وجود کو پانے اور اپنے نفس کی معرفت میں دعا و مناجات کی محبت
کے بارے میں علامہ اقبال نے بھی بہت قیمتی اور عمدہ بات کہی ہے جس کا ذکر نہ کرنا
باعث افسوس ہوگا۔ کہتے ہیں :

”دعا و مناجات (روحانی تجلیوں کا) ایک ضروری اور معروف
عمل ہے جس کے ذریعہ ہماری ذات کا چھوٹا سا جزیرہ اپنے
وجود کو کائنات کے وسیع تر نظام میں شخص کر لیتا ہے۔“
یہ بحث جس کا دامن بہت وسیع ہے ہم یہیں پر ختم کر دیتے ہیں۔

چند مسائل

اب جبکہ ہنج البلاغہ کی روشنی میں ’دنیا‘ کی بحث ختم ہونے کو ہے
چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں اور گزشتہ اصولوں کی روشنی میں ان کی تشریح کرتے ہیں۔

دنیا اور آخرت کا تضاد

بعض دینی تعلیمات سے یوں محسوس ہوتا ہے گویا دنیا اور آخرت میں

تضاد ہو۔ مثلاً یہ قول کہ دنیا اور آخرت کی مثال دو بیڑیوں کی طرح ہے جن کی آپس میں کبھی نہیں بنتی۔ یا یہ قول کہ دونوں کی مثال مشرق و مغرب کی سی ہے اور ان میں سے ایک کے ساتھ قربت میں دوسرے سے دوری ہے۔ پس دیکھنا یہ ہے کہ ان اقوال کی توجیہ کس طرح کی جائے تاکہ یہ اقوال اس سے قبل مذکورہ باتوں سے ہم آہنگ ہوں۔

ہم اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں :

پہلی بات تو یہ ہے کہ بہت سی اسلامی تعلیمات میں دنیا اور آخرت دونوں کے حصول کے امکان کی تصریح کی گئی ہے بلکہ یہ بات اسلام کے مسلمہ اور بدیہی امور میں سے ایک ہے۔ البتہ جو بات ناممکن ہے وہ ہے دنیا و آخرت دونوں کو انسیدیل اور مقصودِ اصل قرار دینا ہے۔

دنیا سے استفادہ کرنے کا لازمہ آخرت سے محرومی نہیں۔ البتہ زندگی کو برباد کرنے والے بعض گناہ آخرت میں محرومی کا باعث ہیں۔ لیکن ایک صحیح و سالم اور آرام دہ زندگی اور پاکیزہ و حلال نعمتوں سے استفادہ حصول آخرت کے منافی نہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے دنیا سے محرومیت کی وجہ تقویٰ، عمل صالح، اور توشہ آخرت جمع کرنا نہیں بلکہ اس کی وجوہات کچھ اور ہیں۔

بہت سے پیغمبرؑ، ائمہؑ اور صالحینؑ جن کی اچھائی میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں، دنیا کی نعمتوں سے پوری طرح سرفراز تھے۔ بنا بریں اگر کسی جملے سے یہ ظاہر ہو کہ حصول دنیا اور حصول آخرت کے درمیان تضاد اور منافات ہے تو وہ قابل قبول نہیں۔ کیونکہ قطعی اور مسلمہ دلائل اس بات کی نفی کرتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ اگر اچھی طرح غور کیا جائے تو اس بارے میں نقل ہونے والے بعض جملوں سے ایک دلچسپ نکتے کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اور ان جملوں کا ان مسلمہ

اصولوں کے ساتھ کوئی تضاد نظر نہیں آتا۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے ایک چھوٹی سی تمہید کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ یہاں تین قسم کے رابطے موجود ہیں جن پر تحقیق ہونی چاہیے۔

① ————— حصول دنیا اور حصول آخرت کے درمیان رابطہ۔

② ————— دنیا کو ہدف اصلی قرار دینے اور آخرت کو ہدف اصلی قرار دینے کے درمیان رشتہ۔

③ ————— ان دونوں میں سے کسی ایک کو مقصد اصلی بنا لینے اور دوسرے کے حصول کے درمیان ربط۔

پہلی قسم کا رابطہ کسی صورت بھی متضاد نہیں لہذا ان دونوں کا بیک وقت جمع ہونا ممکن ہے۔

دوسری قسم کا رابطہ متضاد ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے۔
 رہا تیسری قسم کا رابطہ تو وہ یکطرفہ تضاد ہے۔ یعنی اگر دنیا کو مقصد و منزل اصلی قرار دیا جائے تو یہ حصول آخرت کے منافی ہے۔ لیکن آخرت کو ہدف اصلی بنانے اور دنیا کو حاصل کرنے کے درمیان کوئی تضاد نہیں۔

تابع پرستی یا متبوع پرستی

دنیا و آخرت میں سے ایک کو ہدف اصلی بنانے اور دوسرے کو حاصل کرنے کے درمیان تضاد کامل اور ناقص کے درمیان موجود تضاد ہے۔ یعنی ناقص کو ہدف اصلی بنانا کامل سے محرومی کا باعث ہے۔ لیکن کامل کو ہدف اصلی بنانا ناقص سے محرومی کا باعث نہیں بلکہ ناقص سے مناسب اور اعلیٰ انسانی طریقے پر استفادے کا موجب ہے۔ جس طرح ہر تابع و متبوع میں صورت حال یہی ہے۔ اگر انسان کا ہدف تابع سے استفادہ کرنا ہو تو متبوع سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ لیکن اگر متبوع (جس کی متابعت کی جائے) کو

مقصود اور ہدف بنائے تو تابع خود بخود حاصل ہو جائے گا۔

منہج البلاغہ میں یہ نکتہ بہترین طریقے سے بیان ہوا ہے :

”النَّاسُ فِي الدُّنْيَا عَامِلَانِ : عَامِلٌ فِي الدُّنْيَا
لِلدُّنْيَا، قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْيَاهُ عَنْ أُخْرَتِهِ
يَخْشَى عَلَى مَنْ يَخْلُفُهُ الْفَقْرَ وَيَأْمَنُهُ عَلَى
نَفْسِهِ، فَيُفْنِي مُمَرَّةً فِي مُنْفَعَةٍ غَيْرِهِ، وَ
عَامِلٌ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا فَجَاءَهُ
الَّذِي لَمْ يَنْتَهِ عَنْهُ مِنَ الدُّنْيَا بِغَيْرِ عَمَلٍ، فَأَخْرَجَ
الْحَظَّيْنِ مَعًا، وَمَلَكَ الدَّارَيْنِ جَمِيعًا فَاصْبَحَ
وَحِيدًا عِنْدَ اللَّهِ، لَا يَسْأَلُ اللَّهُ حَاجَةً فَيَمْنَعُهُ“

”عمل اور ہدف کے لحاظ سے لوگ دو حصوں میں بٹے ہوئے ہیں
ایک وہ جو صرف دنیا کے لیے کوشاں ہیں اور دنیا کے علاوہ ان کا
کوئی اور ہدف نہیں، دنیا اور مادیت کی محبت نے انہیں آخرت
سے غافل بنا دیا ہے۔ انہیں ہمیشہ یہ فکر لگی رہتی ہے کہ ان کے
بعد ان کے لواحقین کا کیا بنے گا اور ان کی گزراوقات کیسے ہوگی
لیکن خود اپنے آپ کو درپیش کٹھن مراحل کا کوئی غم نہیں۔ لہذا
ان لوگوں کی عمریں دوسروں کی فکر میں گزر جاتی ہیں۔ دوسرے
وہ لوگ جو آخرت کو مقصود و مطلوب حقیقی بنا لیتے ہیں اور ان
کی پوری کوشش آخرت کے لیے ہوتی ہے لیکن دنیا میں ان کا

حصہ بھی ان تک پہنچ جاتا ہے۔ نتیجہ دنیا و آخرت دونوں سے
 بہرہ مند ہوتے ہیں۔ دونوں دنیاؤں سے استفادہ کرتے ہیں۔ یہ
 لوگ خدا کے نزدیک عزیز ہوتے ہیں اور جو کچھ خدا سے مانگتے ہیں
 وہ انھیں عطا فرماتا ہے۔“

یہاں مولوی نے ایک اچھی تشبیہ دی ہے۔ دنیا و آخرت کو اونٹوں کے
 گوبر اور قطار سے تشبیہ دیتے ہوئے کہتے ہیں اگر کسی کا مقصد اور ہدف اونٹوں
 کی قطار کو حاصل کرنا ہو تو اس میں اونٹوں کے گوبر اور اون خود بخود شامل
 ہوں گے۔ لیکن اگر مقصود و مطلوب صرف ان کے گوبر اور اون کا حصول ہو تو وہ
 اونٹوں کی قطار کا مالک ہرگز نہ بن سکے گا۔ اونٹوں کی قطار کے مالک دوسرے ہوں
 گے اور اسے دوسروں کے اونٹوں کے اون اور گوبر سے استفادہ کرنا ہوگا۔
 کہتا ہے :

صید دین کن تار سد اندر تبع
 حسن و مال و جاہ و بخت و منتفع

”دین کو نظر میں رکھو کہ بالطبع حسن، مال، جاہ اور قسمت و فوائد سب ہی
 مل جائیں گے۔“

آخرت قطار اشتر دان عمو
 در تبع و نیاشش، بچوں پشک دمو

”آخرت کی مثال اونٹوں کی قطار کی طرح ہے اور دنیا کی مثال فضلے
 اور اون کی طرح ہے۔“

پشم بگزینی شتر نبود تو را
 ور بود اشتر چہ قسمت پشم را

”اگر اُون کا انتخاب کر دے تو اونٹ تمھاری قسمت میں نہیں آئے گا۔
لیکن اگر اونٹ کو منتخب کیا تو اُون وگوبر خود بخود ہاتھ آجائے گا۔“

دنیا و آخرت کے تابع و متبوع ہونے کی تعلیم سب سے پہلے قرآن کریم نے دی ہے اور بتایا ہے کہ دنیا پرستی تابع پرستی ہے جس کا لازمہ آخرت سے محرومی ہے۔ لیکن آخرت پرستی متبوع پرستی ہے جس کے نتیجے میں دنیا خود بخود حاصل ہو جاتی ہے۔ سورۃ آل عمران کی آیات نمبر ۱۴۵ سے ۱۴۸ تک صریحاً اس نکتے کو بیان کرتی ہیں۔ نیز سورۃ بنی اسرائیل کی اٹھارہویں و انیسویں آیات اور سورۃ شوریٰ کی بیسویں آیت میں اس نکتے کی طرف واضح اشارہ موجود ہے۔

یوں جیو گویا کبھی نہ مرے گی۔ یوں رہو گویا کل ہی مرے گی

کتب احادیث اور دیگر کتب میں ایک مشہور حدیث مذکور ہے۔ اس حدیث کا تذکرہ امام حسنؑ کے مرض الموت کے دوران آپؑ کی وصیتوں میں بھی ہوا ہے۔ حدیث یہ ہے:

”کُنْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَكُنْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ عَدَا“^۱
”اپنی دنیا کے معاملے میں یوں زندگی گزارو گویا ہمیشہ زندہ رہو گے اور آخرت کی رو سے یوں رہو گویا کل ہی دنیا سے رختِ سفر باندھو گے۔“

اس حدیث کے بارے میں متضاد اور مختلف نظریات موجود ہیں۔
 بعض اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ دنیا کے معاملات میں سہل انگاری بر تو، جلد بازی
 نہ کرو۔ دنیوی زندگی سے متعلق کوئی امر پیش آئے تو کہو ابھی بہت وقت باقی
 ہے۔ لیکن آخرت سے متعلق معاملات میں ہمیشہ یہ خیال کرو کہ ایک لمحہ سے
 زیادہ کی فرصت نہیں۔ جب بھی کوئی کام آخرت سے متعلق پیش آئے تو کہو کہ وقت
 بہت کم ہے۔ فرصت باقی نہیں۔

کچھ دیگر افراد نے اس بات کے پیش نظر کہ اسلام سستی اور سہل انگاری
 کا حکم نہیں دے سکتا۔ نیز انبیاء و اولیاء کی روش بھی یہ نہیں رہی، یہ مراد لیا ہے
 کہ دنیوی امور میں ہمیشہ یوں سمجھو کہ ہمیشہ زندہ رہو گے۔ پس کسی کام کو بھی اس
 خیال سے کہ زندگی فانی ہے حقیر مت سمجھو اور سرسری طور پر انجام نہ دو۔ بلکہ کاموں کو
 مستحکم بنیادوں اور تدبیر کے ساتھ انجام دو، گویا ہمیشہ زندہ رہو گے۔ کیونکہ اگرچہ
 تم زندہ نہ بھی رہو لیکن دوسرے لوگ تمہارے نتیجہ عمل سے استفادہ کریں گے لیکن
 آخرت سے متعلق امور خدا کے ہاتھوں میں ہیں۔ پس ہمیشہ یہ سمجھو کہ کل مردے اور مزید
 فرصت باقی نہیں۔

پس جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا ان دو اقوال میں سے ایک کی رو سے
 انسان کو امور دنیوی میں لا ابا لی، خیر ذمہ دار اور بے پرواہ بننا چاہیے۔ اور دوسرے
 قول کے مطابق اخروی امور میں بے پرواہ ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں اقوال
 میں سے کوئی بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

ہمارے خیال کے مطابق یہ حدیث لوگوں کو دعوتِ عمل دینے کے لیے نیز
 دُنیوی و اُخروی دونوں امور میں شتر بے ہار بننے اور آج کا کام کل پر چھوڑنے
 کی ممانعت میں ایک بہترین حدیث ہے۔

مثلاً اگر کوئی آدمی کسی مکان میں رہ رہا ہو اور پتہ ہو کہ اس نے جلد یا بدیر اس گھر سے منتقل ہو کر ہمیشہ کے لیے کسی دوسرے مکان میں جانا ہے۔ لیکن اسے یہ معلوم نہیں کہ کس دن کس ماہ اور کس سال منتقل ہونا ہے تو جس گھر میں اس وقت وہ رہ رہا ہے اور جس گھر میں اسے منتقل ہونا ہے۔ دونوں کے بارے میں متردد ہوگا اگر وہ جان لے کہ اس نے کل ہی اس گھر سے منتقل ہونا ہے تو وہ اس مکان کی اصلاح کے لیے ہرگز اقدام نہیں کرے گا۔ بلکہ اس کی ساری کوشش اس مکان کی اصلاح کے بارے میں ہوگی جس میں اسے منتقل ہونا ہے۔ لیکن اگر اسے علم ہو جائے کہ اس کو مزید چند سال اس گھر میں گزارنا پڑیں گے تو اس کا عمل بالکل برعکس ہوگا۔ وہ یہ سوچے گا کہ فی الحال تو موجودہ مکان کو سنوارنے پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ دوسرے مکان سے متعلق امور کے لیے ابھی بہت وقت باقی ہے۔

پس جب وہ شخص شک و تردد میں مبتلا ہو کہ اسے جلد منتقل ہونا ہے یا مزید چند سال اس گھر میں رہنا ہے۔ اس وقت کوئی عاقل آدمی آئے اور اس سے کہے کہ موجودہ گھر کے بارے میں یوں فرض کر دو کہ ہمیشہ اسی میں رہنا ہے بنا بریں اگر مکان کی مرمت و اصلاح وغیرہ ضروری ہو تو اسے انجام دو۔ البتہ دوسرے مکان کے بارے میں یہ فرض کر دو کہ کل ہی اس میں منتقل ہونا ہے بنا بریں اس مکان سے متعلق ضروری امور کو پایہ تکمیل تک پہنچاؤ۔

پس ایسے حکم سے یہی نتیجہ اخذ ہوگا کہ انسان دونوں امور میں کوشش کرے اور دل چسپی لے۔

فرض کریں کوئی شخص یہ چاہتا ہے کہ علم حاصل کرے۔ کتاب لکھے یا کسی ادارے کی بنیاد ڈالے۔ جس کے لیے سالہا سال وقت کی ضرورت ہے۔ پس اگر اسے معلوم ہو جائے کہ وہ جلد مر جائے گا اور اس کے کام نامکمل رہ جائیں گے تو وہ کام کو شروع

ہی نہیں کرے گا۔ ایسے موقع پر اس سے کہنا چاہیے: ”یوں سمجھ گویا تیری زندگی دراز ہے۔“ لیکن توبہ واستغفار اور حقوق اللہ و حقوق الناس کی ادائیگی وغیرہ کے نقطہ نظر سے (جس کی ممکن ہے فرصت ملے اور ممکن ہے کہ نہ ملے) پہلے فرض کے برخلاف یہ فرض کرنا چاہیے کہ وقت کم ہے اور فرصت کوتاہ۔

پس معلوم ہوا کہ بعض صورتوں میں وقت اور فرصت کے زیادہ ہونے کا لازمہ شوقِ عمل اور وقت کی کمی کا لازمہ عمل سے پہلو ہوتی ہے۔ اور بعض صورتوں میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی وقت اور فرصت کی کثرت سستی اور بے کاری و بے عملی کا باعث اور وقت و فرصت کی کمی فعالیت اور امور کی انجام دہی کا باعث ہے۔ پس صورتیں مختلف ہیں۔ لہذا ہر صورت کو ایسے مفروضے پر حمل کرنا چاہیے جو عمل و فعالیت پر منتج ہو۔ علمِ اصول کے علماء کے بقول دلیل کا لہجہ تنزیل کے مطابق ہوتا ہے۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ دو مختلف وجوہات کی بنا پر دو تنزیلوں میں تضاد پیدا ہو۔ بنا بریں حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ بعض کاموں کے بارے میں ”زندگی اور عمر کی بقا“ کے مفروضے پر عمل کیا جائے اور بعض دوسرے کاموں کے بارے میں زندگی کی کوتاہی کے مفروضے کو پیش نظر رکھا جائے۔

مذکورہ باتیں بلا دلیل نہیں بلکہ بہت سی ایسی روایات و احادیث موجود ہیں جو اس حدیث کی مذکورہ منہج پر تائید کرتی ہیں۔ اس حدیث میں اختلاف ان دیگر روایات کی طرف توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے۔

سفینۃ البحار میں (لفظ رفیق کی بحث میں) رسول اکرمؐ سے نقل ہوا ہے کہ آپؐ نے جابرؓ سے فرمایا:

”إِنَّ هَذَا الدِّينَ لَمَتِّينٌ فَنَادِغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ“

..... فَاَحْرَثْ حَرَثَ مَنْ يَظُنُّ أَنَّهُ لَا يَمُوتُ

واعمل عمل من يخاف الله يموت غداً۔“
 ”اسلام دین متین ہے پس سخت گیری کی روش اختیار نہ کرو
 بلکہ نرمی کا سلوک کرو۔..... زراعت کرو اس شخص کی طرح جس
 کا خیال ہے کہ اس نے کبھی نہیں مرنا۔ اور عمل کرو اس شخص کی
 مانند جسے خوف ہے کہ کل ہی نہ مر جائے۔“

بحار الانوار کی پندرھویں جلد میں حصہ اخلاق کے انتیسویں باب میں
 کافی سے رسول اکرمؐ کی یہ حدیث نقل ہوئی ہے جس میں آپؐ نے علی علیہ السلام سے
 خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

”ان هذا الدين متين..... فاعمل عمل يوجب
 ان يموت هريماً۔ واحذر حذراً من يتخوف
 الله يموت غداً۔“

”اسلام صاحب ثبات دین ہے۔ پس میدان عمل میں اس شخص
 کا کردار ادا کرو جسے امید ہے کہ بوڑھا ہو کر مرے گا۔ لیکن میدان
 احتیاط میں اس شخص کی مانند رہو جسے خطرہ ہے کہ کل مر جائے۔“
 یعنی جب کوئی ایسا مفید کام کرو جس کے لیے عمر دراز درکار ہے تو یہ فرض
 کرو کہ تمہاری عمر لمبی ہے لیکن جب کسی کام کو اس پہلے نہ کہ وقت اور فرصت بہت ہے
 نہ کرنا چاہو تو اس وقت یہ سوچو کہ کل مرو گے۔ پس وقت ضائع نہ کرو اور تاخیر
 سے بچو۔

ہنج الفضاۃ میں رسول اکرمؐ سے منقول ہے۔

”اصلحوا دنياکم وكونوا لآخرتکم כאکم

تموتون غداً۔“

”اپنی دنیا کو سنوارو۔ اور اپنی آخرت کے معاملے میں یوں

تیاری کرو گویا کل مرو گے۔“

نیز یہ بھی منقول ہے :

”اعمل عمل امر و یظن انه لن یموت ابداً

واحد رخصتہ امر و یخشی ان یموت غداً۔“

”اس شخص کی طرح عمل کرو جو سمجھتا ہے کہ کبھی نہ مرے گا۔ اور اس

شخص کی مانند بچو اور ڈرو جسے ڈر ہے کہ کل مرے گا۔“

رسول اکرمؐ سے منقول ایک اور حدیث میں یوں ارشاد ہے :

”اعظم الناس هم المؤمنون، یهتم بامر دنیاہ

وامر آخرتہ۔“

”تمام لوگوں میں سب سے زیادہ فکر مند مومن ہوتا ہے۔ جسے

دنیا سے متعلق امور کو بھی نبھانا ہے اور آخرت سے متعلق امور

کو بھی۔“

سفینۃ البحار میں (نفس کی بحث میں) تحت العقول سے امام موسیٰ کاظمؑ

سے ایک حدیث منقول ہے جسے آپؑ نے اہل بیتؑ کے نزدیک مسلم حدیث کی حیثیت

سے نقل کیا ہے :

”لیس منّا من ترک دنیا لدینہ او ترک

دینہ لدنیاہ۔“

”جو شخص اپنی دنیا کو دین کے بہانے اور اپنے دین کو دنیا کی

خاطر ترک کرے اس کا ہم سے کوئی واسطہ نہیں۔“

ہم نے جو کچھ کہا اس سے مجموعی طور پر معلوم ہوا کہ (دین و دنیا کے بارے

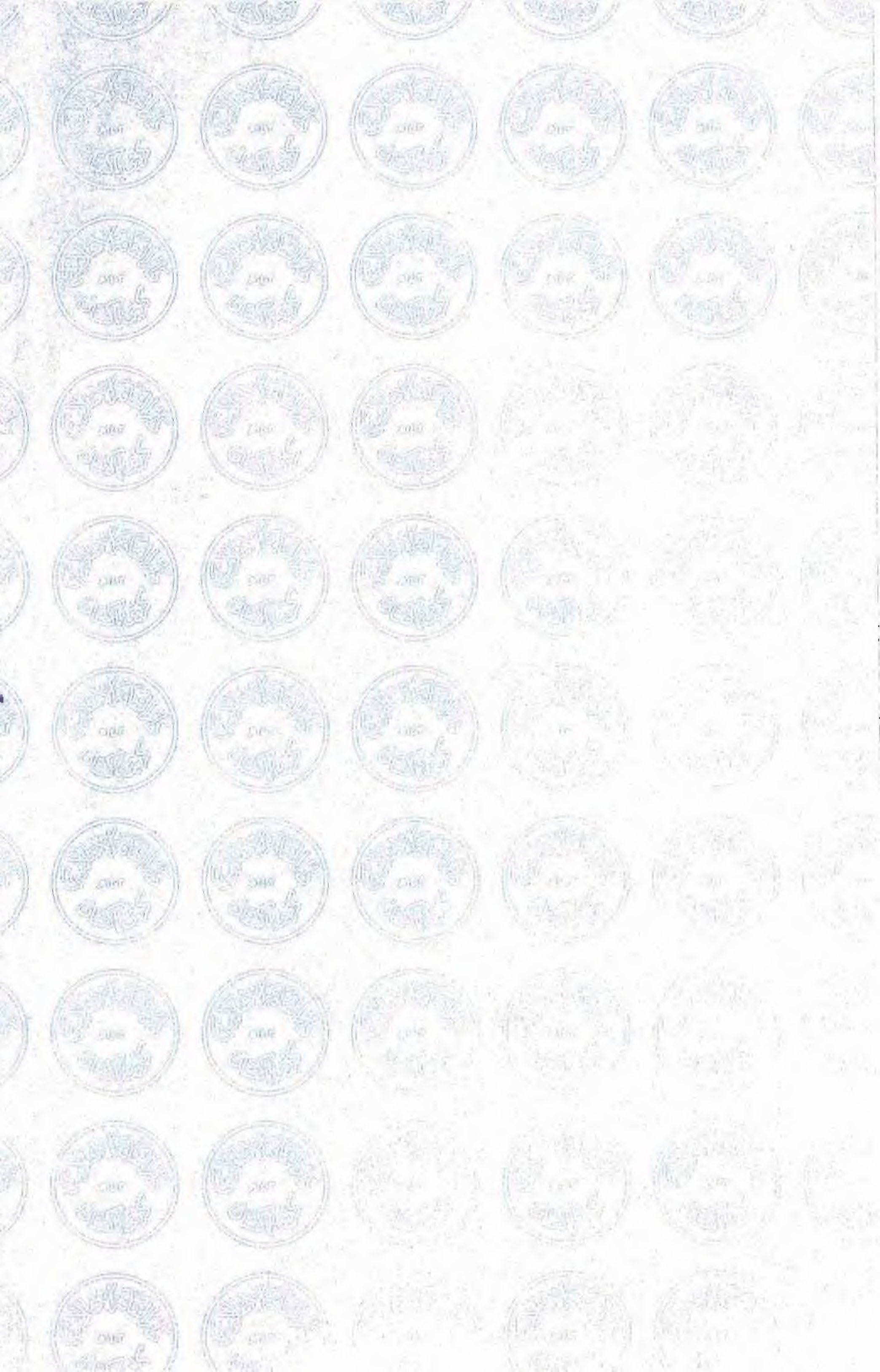
میں) جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا تھا، اولیاء دین کے درمیان معروف نظریہ بھی وہی رہا ہے۔



قیام و شخصیت حضرت ابی عبداللہ الحسینؑ

سے متعلق گرانقدر مطبوعات

حسین شناسی	آئمہ سیریز (مکمل سیٹ)
فکر حسینؑ کی الف بے	قیام امام حسینؑ غیر مسلم دانشوروں کی نظر میں
صحیفہ وفا حضرت ابوالفضل العباسؑ	مجالس امام حسینؑ
فلسفہ عزاداری و قیام امام حسینؑ	اسرار قیام امام حسینؑ اور ہماری ذمہ داریاں
انقلاب حسینؑ	مقتل شیخ مفید علیہ الرحمۃ
آمریت کے خلاف آئمہ طاہرینؑ کی جدوجہد	قیام عاشورا
قیام امام حسینؑ کا جغرافیائی جائزہ	گفتار عاشورا (جامعہ تعلیمات)
تفسیر سیاسی قیام امام حسینؑ	تاریخ عاشورا (جامعہ تعلیمات)
اصول عزاداری	فلسفہ شہادت (جامعہ تعلیمات)
مثالی عزاداری کیسے منائیں؟	مصائب امام حسینؑ میں جعلیات
عزاداری کیوں؟	صحیفہ کربلا
تفسیر عاشورا	تاریخ امام حسینؑ (پلم محقق قی علامہ ہاشم معروف حسنی - گروہ نگارش)
آئمہ معصومینؑ کی سیاسی زندگی کا تحقیق و جائزہ	مجم کتب و موفین مقالات و مقالہ نگاران
سوانح حیات حضرت امام حسینؑ	قیام امام حسینؑ
عاشورا اور خواتین	حسینؑ مرد مافوق و بشر
آداب اہل منبر	اہل بیتؑ کی مختصر سوانح حیات
اہل بیتؑ کی زندگی مقاصد کی ہم آہنگی زمانہ کی نیرنگی	حملہ حسینؑ
پیام شہیدان	مجلہ اعتقاد
صدائے حضرت سجادؑ	
عزاداری ایک تحقیقی جائزہ	





آئمہ معصومینؑ کی سیاسی زندگی کا

تحقیقی جائزہ

آئمہ معصومینؑ کے دور میں اسلام و مسلمین مختلف قسم کے تشیب و فراز سے دوچار رہے۔ کبھی انتہائی تلخ و ناگوار حالات، کبھی حاکموں کا ظلم و استبداد، کبھی رعایا کا مجرمانہ سکوت و بے حسی اور کبھی غمیر فروش انسانوں کی تحریف و تحریف۔

بر قسمتی سے لوگوں میں یہ تاثر عام ہے کہ آئمہ طاہرینؑ اسلام و مسلمین پر ڈھائے جانے والے تمام مظالم کو خاموشی سے دیکھتے رہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ چنانچہ ان حالات میں آئمہؑ نے جو اجتماعی اور سیاسی کردار ادا کیا ہے، اس پر نہایت بصیرت افروز انداز میں تجزیہ و تحلیل کرنے کے بعد شہید رابع آیت اللہ باقر الصدرؑ نے اپنے افکار و نظریات کا اظہار فرمایا ہے۔

استاد عادل ادیب نے بڑی کاوشوں کے بعد شہید کے ان افکار و نظریات سے ماخوذ ایک کتاب تالیف فرمائی ہے جسے حجۃ الاسلام والسلمین جناب توحیدی صاحب نے اردو میں ترجمہ کر کے ایک گرانقدر خدمت انجام دی ہے۔ خدا عزوجل کی ذات بابرکات سے امید ہے کہ یہ کتاب ہمارے تاریک معاشرہ کے افق پر ایک درخشندہ ستارے کی مانند چمکے گی۔

وہ افراد جو اپنی زندگی کو سیرت آئمہؑ کے مطابق استوار کرنے کے خواہش مند ہیں انکے لئے اس کتاب کا مطالعہ یقیناً مفید ثابت ہو گا۔